

---

## الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي المعاصر في العالم العربي

---

أحمد ماضي \*  
الجامعة الأردنية  
ملخص

لم تنحصر الوضعية المحدثة في حدود العالم الغربي فحسب، بل أثارت اهتمام المشتغلين بالفلسفة في العالم الثالث ووجدت أنصاراً لها كذلك. والمشتغلين بالفلسفة من العرب، كجزء من العالم الثالث، أولوا الوضعية المحدثة أهمية ترتب عليها اتخاذ مواقف مختلفة من مبادئ هذا الاتجاه. ومن المؤكد أن زكي نجيب محمود هو رائد الوضعية المحدثة في العالم العربي وأبرز ممثل لها. أما النصير الآخر لها فهو محمد عبدالرحمن مرحبا. وإضافة إلى أنصارها نجد بعد العرب الذين تأثروا بها. واعتقد أن ياسين خليل هو أبرز هؤلاء. على أن نقادها في أوساط المشتغلين بالفلسفة من العرب يمثلون الأغلبية ومن أبرزهم محمود أمين العالم ويحيى هويدي وعاطف أحمد. والجدير بالذكر أن «علمية» الوضعية المحدثة تشكل أحد الأسباب التي أدت إلى تبنيها في العالم العربي أو التأثر بها. كما أن حصر الفلسفة في التحليل المنطقي ومحاربتها للميتافيزيقا أديا إلى نقدها من قبل المشتغلين بالفلسفة من العرب.

إن أهم ما يترتب على قصر الفلسفة على التحليل المنطقي (الذي هو أحد مهام الفلسفة) هو از السعي الوضعي إلى القضاء على الفلسفة كنظرة شمولية إلى العالم وكأداة لتغييره قد وصل إلى «ماية المنطقية».

### ABSTRACT

Neo-Positivism was not confined to the Western World; it also became the object of concern among philosophical scholars in the third World and found some supporters among them. Philosophical scholars among Arabs were not unified in their position vis-a-vis the principles of neo-positivism. There is no doubt that Dr. Zaki Najib Mahmud is the leading and most prominent neo positivist in the Arab World. Its other upholder is Dr. Muhammed Ab'd al-Rahman Marhaba. In addition to its upholders, we find some Arabs who were influenced by it. Dr. Yasin Khalil, I believe, is the most prominent among the latter. Its critics among philosophical Arab scholars, however, constitute the majority. The most prominent among them are Mahmud Amin al-Alem, Yihia Huwidi and Atif Ahmed. It is worth noting that the «scientism» of neo-positivism constitutes one of the reasons for the fact that some Arabs adopted it or were influenced by it, whereas its confining philosophy to logical analysis and its attack on Metaphysics led others to exhibit a critical attitude towards it. One of the most important consequences of confining philosophy to logical analysis (which is one of the functions of philosophy) is that the attempt of the positivist to abolish philosophy as a total point of view and as a tool for transforming the world reached its logical conclusion.

---

\* استاذ مساعد في قسم الفلسفة بكلية الاداب - دكتوراة في الفلسفة عام ١٩٧٠، جامعة موسكو، روسيا.

لم تنحصر الوضعية المحدثة<sup>(١)</sup> في حدود العالم الغربي فحسب، بل أثارت اهتمام المشتغلين بالفلسفة في العالم الثالث ووجدت أنصاراً لها كذلك. والمشتغلون بالفلسفة في العالم العربي، كجزء من العالم الثالث، أولوا الوضعية المحدثة أهمية ترتب عليها اتخاذ مواقف من مبادئ هذا الاتجاه. ومن الملاحظ أن الوضعية المحدثة - إذا نظر إليها بصورة إجمالية - لم تلاق أنصاراً يجعلونها أحد التيارات البارزة في فكرنا الفلسفي المعاصر. ومن المؤكد أن زكي نجيب محمود<sup>(٢)</sup> هو أبرز ممثل لهذا التيار في العالم العربي. أما محمد عبد الرحمن مرحباً فهو ممثل آخر له في الوقت الراهن. ومع أن هذا التيار لم يلاق أنصاراً كثيرين، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة، أنه لم يجد صدى لدى المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي. فمما لا شك فيه أنه أثار اهتمام معظم المشتغلين بالفلسفة، الأمر الذي جعلهم يتخذون منه مواقف متباينة. وفي اعتقادي أن محمود أمين العالم ويحيى هويدي وعاطف أحمد وباسين خليل من أكثر الباحثين اهتماماً بهذا التيار<sup>(٣)</sup>.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا يهتم كاتب هذا البحث باتجاه لم يصح نافذاً في الفكر الفلسفي العربي المعاصر؟

يعود اهتمامي - بادئ ذي بدء - بالوضعية المحدثة على وجه العموم وبفلسفة زكي نجيب محمود على وجه التخصيص إلى سنوات الدراسة الجامعية<sup>(٤)</sup>. وفي هذا البحث أعود إلى تناول مواقف أولئك

(١) الوضعية المحدثة اتجاه عام يطلق على كل الاتجاهات التي ظهرت في القرن العشرين، وحاول أنصارها قصر الفلسفة على اللغة من جهة والمنهج المستخدم على التحليل من جهة أخرى، وذلك بالاستفادة من معطيات المنطق الرياضي. وأول اتجاه من اتجاهات الوضعية المحدثة هو الوضعية المنطقية، التي ارتبطت ظهورها بـ «دائرة فينا» (مستهل العشرينات - أواسط الثلاثينات)، وأيضاً ارتبطت بنشاط أنصارها في البلدان الأخرى. والاتجاه الثاني من اتجاهات الوضعية المحدثة هو «التجريبية العلمية» التي ظهرت بعد اختفاء «دائرة فينا». أما الاتجاهان الآخران اللذان ظهرا في وقت لاحق، فهما «التحليل اللغوي» في إنكلترا، و «الفلسفة التحليلية» في الولايات المتحدة الأمريكية. يؤكد زكي نجيب محمود أن الوضعية المنطقية اسم أطلق على الاتجاه الفلسفي «عند أول ظهوره في «فيينا» في العشرينات من هذا القرن - وهو نفس اتجاه التجريبية العلمية - كما يطلق عليه عادة الآن.. ويكمل هذا الاتجاه الفلسفي نفسه - ولا أقول يتطابق معه - اتجاه تحليلي آخر ظهر في إنكلترا» (زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٤٧ - ٢٤٨. عند ورود هذا الكتاب فيما بعد سيشار إليه هكذا: زكي، فلسفة).

(٢) يرى بعض الباحثين أنه النصير الوحيد للوضعية المنطقية. يقول محمود أمين العالم: «ولسنا نعدو الصواب أو الدقة إذا قلنا أنه الصوت الوحيد الذي يعبر عن الفلسفة الوضعية المنطقية في شرقنا العربي». (محمود أمين العالم، معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة، د. ت. ١٤، ص ١٤. عند ورود هذا الكتاب فيما بعد سيشار إليه هكذا: العالم، معارك). ويؤكد إبراهيم فتحي أن الوضعية المنطقية «عندنا ليست تياراً فكرياً تعتنقه قوى اجتماعية ضيقة أو واسعة، لقد ظلت كما بدأت فئة ذات فرد واحد، هو الدكتور زكي نجيب محمود بمبضعه التحليلي». (عاطف أحمد، نقد العقل الوضعي - دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود - دار الطليعة - بيروت، ١٩٨٠، ص ١٨. عند ورود هذا الكتاب فيما بعد سيشار إليه هكذا: عاطف، نقد). والجدير بالذكر أن زكي نجيب محمود نفسه يعترف بأنه النصير الوحيد في العالم العربي للوضعية المنطقية. ففي حديثه عن الاتجاهات الفلسفية التحليلية المعاصرة، ومن بينها الوضعية المنطقية، التي تدعو، بحسب رأيه، إلى الارتكاز إلى العقل وحده، يؤكد زكي نجيب محمود أنه «من أشيائها ودعائها، لكنه يكاد يكون في الميدان وحيداً، يتكلم لغير سامع ويكتب لغير قارئ»، لأن الدعوة إلى العقل الصرف لا تجد في أنفسنا صدى». (زكي، فلسفة، ص ٢٤٨). لن يخفى على القارئ لهذا البحث أن ما تقدم يفتقر إلى الدقة.

(٣) استثنى من هذه المجموعة زكي نجيب محمود لأنه نصير للوضعية المنطقية وداعية لها، فضلاً عن أنني عالجته فلسفته في رسالتي الماجستير والدكتوراه.

(٤) كان عنوان الرسالة التي تقدمت بها لنيل درجة الماجستير «الوضعية المحدثة وفلسفة زكي نجيب محمود». ثم عدت لمعالجة هذا الموضوع في رسالة الدكتوراه التي تضمنت فصلاً عنوانه «الوضعية المحدثة وزكي نجيب محمود». وقد بحث فيه الوضعية المحدثة في مصر وأهم الأفكار التي تبناها الأستاذ المذكور. وكانت خاتمة الفصل تدور حول نقد الوضعية المحدثة في مصر من اليسار ومن اليمين. والجدير بالذكر أن زكي نجيب محمود أصدر، فيما بعد، مجموعة من الكتب،

المشتغلين بالفلسفة في عالمنا العربي من الوضعية المحدثة وتحليلها المنطقي الذين لم أتطرق إليهم في رسالتي الماجستير والدكتوراه. وهذه العودة لا تعني أن هذا البحث تنمّة لما تناولته في السابق، ذلك لأنه ذو طابع مستقل، ويهدف إلى القيام بمهمة محددة. وما يستحق التنويه أنني لم أطلع على جميع كتابات الذين تناولوا الوضعية المنطقية في عالمنا العربي. إن ما قمت به هو انتقاء عدد من هؤلاء، وأزعم أن بعضهم ممثلون بارزون للفكر الفلسفي في بلادنا. والأمر الملفت للانتباه أن عدد الزملاء المصريين في المجموعة المختارة أكبر من عدد الزملاء من أي بلد عربي آخر. فمن مصر أخذت عبد الرحمن بدوي وفؤاد زكريا ومحمد علي أبو ريان وتوفيق الطويل ومحمد عبد الهادي أبو ريده وزكريا إبراهيم ومحمد ثابت الفندي وأحمد فؤاد الأهواني ومحمد مهران وصالح قنصوه وعاطف أحمد وإبراهيم فتحي. ومن المغرب وقع اختياري على محمد عابد الجابري وسالم يفوت. ومن لبنان اخترت ماجد فخري وناصيف نصار ومحمد عبد الرحمن مرحبا. أما العراق فيمثلانه في بحثي يا سين خليل والمفكر المعروف محمد باقر الصدر. ومن سوريا اخترت طيب تيزيني.

يتضح مما تقدم أنني لم انتق من كافة البلدان العربية، فضلا عن أنني لم أطلع على كل ما كتبه الزملاء الذين ذكرت أعلاه اسماءهم. ومن نافلة القول أن بعض المشتغلين بالفلسفة في بلادنا لم يتخذ أي موقف من الوضعية المحدثة، كما أن البعض الآخر لم يكتب شيئا عنها في ما اطلعت عليه مما أفوه.

بعد هذه المقدمة احسب أنني استطيع أن أجيب عن السؤال الذي سبق أن طرحته. إن من الأهمية بمكان أن تكشف النقاب عن الصلات القائمة بين فكرنا الفلسفي المعاصر من جهة، وفلسفات العالم الآخر من جهة أخرى. والغرض الأقصى من ذلك هو أن نعرف: هل يوجد تفاعل أم محاكاة؟ هل نلاحظ تأثرا ببعض مبادئ هذه الاتجاه أو استيرادا لاتجاه بأكمله؟ ما مدى الأصالة في ما نأخذ؟ وبما أن بحثنا في الوضعية المحدثة، فهل هي تتلون بلون آخر عندما يتبناها العرب؟ وغير ذلك من الأسئلة التي يمكن أن تطرح عندما تقوم صلة بين ثقافتين مختلفتين. ومن الآن أقول: لا أدعي أنني سأجيب عن كل ما تقدم. ما قلته يمثل مبررا للبحث في هذا الموضوع وغيره من الموضوعات المماثلة. فمن الناس من يعتقد أن التيارات السائدة في العالم العربي غريبة الأصل، ولا يقوم العرب بأكثر من استيرادها وعرضها، الأمر الذي يجعلهم وكلاء لها مباشرين أو غير مباشرين.

واصدار مثل هذا الحكم يعني أن أصحابه درسوا هذه التيارات في أوطانها الأصلية والعالم العربي الذي انتقلت إليه. وإذا لم يقوموا بهذه الدراسة، فإنه من غير الجائز أن يصدروا مثل هذا الحكم، ذلك لأن الوضعي المحدث العربي - على سبيل المثال - قد يختلف عن الوضعي المحدث الأصلي من حيث الدور الذي يمكن أن يؤديه في مجتمعه<sup>(٥)</sup>. ومصادقا لهذا الرأي يقول إبراهيم فتحي لا شيء أبعد عن الحقيقة من «المطابقة بين الوظيفة الاجتماعية للوضعية المنطقية في بلاد بعيدة وبين الدور الفكري الذي يقوم به زكي نجيب محمود في مصر والوطن العربي»<sup>(٦)</sup>. وما يقال عن الوضعي المحدث العربي يمكن أن يقال بنفس الدرجة من الصدق عن الماركسي العربي أو الوجودي العربي.

إن تقييم نصير هذا التيار أو ذاك من التيارات الغربية يختلف من شخص إلى آخر. أقول هذا الكلام وفي ذاكرتي ما ذكره أحمد فؤاد الأهواني عن الفلسفة المعاصرة في مصر. قال إن الفلسفة الآن في أيدي أساتذة الجامعات «وكل واحد يحاول أن ينشر المذهب الذي تبناه في الغرب»<sup>(٧)</sup>. وأيضاً ما قاله عبد الرحمن بدوي

أهمها ما دار حول التراث العربي. ومن المهم أن تدرس هذه الكتب للتحقق من أن تطورا ما طرأ على تفكيره أم لا. وبحثي هذا لا يهدف إلى تحقيق هذه المهمة.

(٥) مما لا شك فيه أن المجتمع العربي ذو خصوصية معينة بحيث يمكن أن تجعل دور النصير للوضعية المحدثة في حدودها مختلفاً عن دور الوضعي المحدث في المنشأ. لقد سبق أن طرقت هذا الموضوع في رسالة الدكتوراه، ولا أود تكرار ما جاء فيها.

(٦) عاطف، نقد، ص ١٨.

(٧) Ahmed Foad El-Ehwany, Islamic Philosophy, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1957, p.145.

عن نفسه عندما أكد انه قدّم جديداً الى الوجودية التي يتبناها: «ولا أعتقد أن هذه الأشياء، كما عرضتها، موجودة لدى أي فيلسوف وجودي آخر»<sup>(٨)</sup>.

والسؤال الآن هو: لماذا الوضعية المحدثة؟ أستطيع أن أؤكد أن الوضعية المحدثة إحدى الفلسفات ذات الحضور الملحوظ في الفكر الفلسفي المعاصر في بلادنا. وللتدليل على ذلك، يكفي أن استشهد بما ذكره بعض المشتغلين بالفلسفة. يقول زكريا إبراهيم: «من المؤكد أن الكثيرين من كتاب الطليعة عندنا قد كونوا آراءهم الفلسفية في أجواء مشبعة بالكثير من أفكار الماركسيين، والوجوديين، والفلاسفة التحليليين، ودعاة الوضعية المنطقية وغيرهم»<sup>(٩)</sup>. ويلحظ محمود أمين العالم «سيادة هذه المدرسة الفلسفية في بعض أروقنا الجامعية»<sup>(١٠)</sup> ويقول فؤاد زكريا في معرض كلامه على أحد كتب هانز ريشنباخ (Hans Reichenbach ١٨٩١ - ١٩٥٣) أنه ظهر «في وقت شغل فيه المعركة الدائرة بين أنصار هذا المذهب [الوضعية المحدثة] وخصومة صفحات غير قليلة من مجلاتنا الثقافية، بل من جرائدنا اليومية أحياناً»<sup>(١١)</sup>.

تبين مما أسلفناه، أن الوضعية المحدثة أثارت اهتمام الكتاب عندنا، وقد أثرت في البعض منهم وفرضت نفسها في المناخ الفلسفي العربي. والسؤال الآن: لماذا اهتم المشتغلون بالفلسفة من العرب بهذا التيار؟

لعل الذي أدى الى الاهتمام بالوضعية هو تصور بعض المشتغلين بالفلسفة في عالمنا، أنها أقرب الفلسفات الى العلم الذي يمثل روح العصر، أو أنها فلسفة العلم أو فلسفة علمية أو ذات نزعة علمية. والجدير بالذكر أن هذا الوصف للوضعية المحدثة نجده لدى بعض الباحثين في الفلسفة. يقول فؤاد زكريا: «ان حضارتنا في هذا العصر علمية قبل كل شيء»، «إنه عصر تسيطر عليه النزعة التجريبية، وتعتبر عن روحه تلك الفلسفات التي ترد كل شيء الى ما يمكن ملاحظته، أو تحقيقه بالتجربة. ومن هنا كانت الوضعية المنطقية معبرة عن شيء أساسي في حياة الانسان الحديث»<sup>(١٢)</sup>. أما صلاح قنصوه فيقول في معرض كلامه على أنصار الوضعية المنطقية انهم «أعلى فلاسفة العلم صوتاً وأوفرهم نتائجاً، وهو ما يغري البعض بالتحديد بين فلسفة العلم كفرع من فروع الفلسفة، وبين طريقة المناطقة الوضعيين في تناول مسائلها، وأن الأمرين شيء واحد»<sup>(١٣)</sup>.

ومن أكثر الذين يتصورون، بالإضافة الى زكي نجيب محمود، أن الوضعية المنطقية أقرب الفلسفات الى العلم، محمد عبد الرحمن مرحبا، الذي يدافع عنها بحماس منقطع النظير. فهو يؤكد أن تقدم العلوم «كان مقروناً دائماً باندحار الفلسفة ونكوصها على عقبيها: فكلما غزا العلم ميداناً من الميادين انحسرت عنه الفلسفة لا تلوى على شيء كأنها هي والعلم ضدان لا يجتمعان. ولا يزال الصراع قائماً، وستكون الغلبة للعلم، لا محالة ما لم تغير الفلسفة أسلوبها ومناهجها وتتطور بتطور العلم وتتفاعل معه»<sup>(١٤)</sup> ويستطرد قائلاً إن الرائد في تفلسفنا ينبغي أن يكون العلم، وذلك لأن الفلسفة «التي لا تستوحى من روح

(٨) عبد الرحمن بدوي، «ندوة الآداب - الاصاله في الفلسفة العربية المعاصرة»، مجلة الآداب، (١٩٦٤)، العدد ٩، ص ٧٩. عند ورود هذه الندوة فيما بعد سيشار إليها هكذا: بدوي «ندوه».

(٩) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٨. سيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد كما يلي: زكريا، دراسات.

(١٠) العالم، معارك، ص ٢٣.

(١١) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٥. سيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد كما يلي: ريشنباخ، نشأة.

(١٢) فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٩١٥. سيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد كما يلي: فؤاد، آراء.

(١٣) صلاح قنصوه، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١، ص ٣٨. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: قنصوه، فلسفة.

(١٤) محمد عبد الرحمن مرحبا، المسألة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦١، ص ٣٧. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: مرحبا، المسألة.

العلم ولا تتفاعل مع الحركة العلمية في عصرنا مقضي عليها بالفشل»<sup>(١٥)</sup>.

ويؤكد في كتاب آخر «ان المعيار القويم والهادي الأمين هو العلم والعلم وحده»<sup>(١٦)</sup>. ويخلص من كل ما تقدم الى نتيجة صريحة هي أن الوضعية المنطقية «أقرب المذاهب الفكرية مسيطرة للروح العلمية...»<sup>(١٧)</sup>. ومع أن أحمد فؤاد الأهواني ناقد للوضعية المنطقية، إلا أنه يؤكد أنها تتميز بجملة «خصائص منها النزعة العلمية...»<sup>(١٨)</sup>.

ولكي تكتمل الصورة بعض الشيء، لا بد من أن نعرض لوجهة نظر ياسين خليل الذي تأثر جداً بالوضعية المحدثة. يؤكد ياسين خليل أن الفلسفة أخذت «تقترب أكثر فأكثر من العلوم حتى أصبحت عند رودلف كارناب (Rudolf Carnap) (١٨٩١ - ...) ليست إلا منطقاً للعلوم أو بتعبير آخر أن الفلسفة عند كارناب هي منطق العلم»<sup>(١٩)</sup>. وفي صفحة أخرى يقول بمنتهى الصراحة والوضوح إن الوضعية المنطقية تبغي في اتجاهها الفلسفي «هدفا عظيما هو جعل الفلسفة علمية»<sup>(٢٠)</sup>.

وهكذا تبين لنا أن أهم دافع لاهتمام بعض المشتغلين بالفلسفة بالوضعية المحدثة من جهة، وتأثر البعض الآخر بها من جهة أخرى، هو «علميتها».

والسؤال الآن هو: لماذا التحليل المنطقي؟ لا يخفى على المشتغلين بالفلسفة على وجه العموم والمهتمين بالوضعية المحدثة على وجه الخصوص أن التحليل المنطقي يمثل جوهر الوضعية المحدثة. وللتدليل على ما أقول أرى أن أستشهد بما ذكره بعض فلاسفتها. يقول ريشنباخ: «الفلسفة ليست شعراً، وإنما هي ايضاح للمعاني عن طريق التحليل المنطقي، ولا مكان فيها للغة المجازية»<sup>(٢١)</sup>. وفي صفحة أخرى يؤكد أن «الفلسفة هي التحليل المنطقي لجميع أشكال الفكر البشري»<sup>(٢٢)</sup>. ويبرر ريشنباخ ظهور الوضعي المنطقي بأن توزيع العمل يستدعي أن يهتم الفيلسوف بالتحليل المنطقي لا أكثر. فالبحث العلمي «لا يترك للمرء وقتاً يكفيه للقيام بأعمال التحليل المنطقي، وأن التحليل المنطقي من ناحيته، يقتضي تركيزاً لا يبقى معه وقت للعمل العلمي، بل أنه تركيز قد يعوق القدرة الابداعية العلمية، لأنه يهدف الى الايضاح لا الى الكشف»<sup>(٢٣)</sup>. وإذا أخذنا وضعياً منطقياً آخر هو كارناب، رأينا أنه يؤكد أن المهمة المناسبة الوحيدة للفلسفة هي التحليل المنطقي. ووظيفة الأخير هي «تحليل كل المعارف، أقوال العلماء وأقوال الحياة اليومية، من أجل ايضاح معنى كل واحد من هذه الأقوال والعلاقات القائمة بينها»<sup>(٢٤)</sup>. ومما يلفت النظر أن كارناب يدعو الى أن يطبق التحليل المنطقي على التحليل المنطقي نفسه. ومثل هذا الحصر للفلسفة يجعله يقول صراحة: «لا يبقى، في نهاية المطاف، في الفلسفة سوى المنطق (بمعنى واسع للكلمة)»<sup>(٢٥)</sup>. وهنا لا بد لنا من الاضافة بأن فايجل يشير الى أن العلماء والمناطق شعروا في الأحقاب

(١٥) مرجعاً، المسألة، ص ٩٢.

(١٦) محمد عبد الرحمن مرجعاً، أنشئت، بيروت، د. ت. ص ١٣٧. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: مرجعاً، أنشئت.

(١٧) مرجعاً، المسألة، ص ٣٩.

(١٨) أحمد فؤاد الأهواني، ميزان الحق، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٦٩. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: الأهواني، ميزان.

(١٩) ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، مطبعة دار الكتب، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٦. وكذلك صفحات ١٨، ٢٤، ٢٥، ٢٦٢، ٢٧١. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: ياسين، مقدمة.

(٢٠) ياسين: مقدمة، ص ٢٦٧.

(٢١) ريشنباخ، نشأة، ص ١٣٣.

(٢٢) ريشنباخ، نشأة، ص ٢٦٨.

(٢٣) ريشنباخ، نشأة، ١١٥.

(٢٤) مورتون وايت، عصر التحليل - فلاسفة القرن العشرين، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥، ص ٢٣. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: مورتون، عصر.

(٢٥) مورتون، عصر، ص ٢٤٣.

الأخيرة القليلة بالحاجة الملحة لمنطق اللغة أي التحليل المنطقي للغة مؤكداً أن «البحث المنهجي عن مشكلة المعنى عن طريق التحليل المنطقي للغة يميز التجريبية المنطقية»<sup>(٢٦)</sup>. ومن الجدير بالملاحظة أن التحليل المنطقي للغة على جانب كبير من الأهمية، وذلك لأن تحليل «الخطأ يبدأ بتحليل اللغة»<sup>(٢٧)</sup> كما يقول ريشنباخ. وحري بالإشارة في هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الذي يقوم بالتحليل المنطقي لا يدخل في اختصاصه «التنفيذ العملي لأي برنامج من برامج العمل». فدوره يتحدد بأن «يقضي على التعصب ويزيل الخلط والتشويش وينشر النور عن طريق تجلية الأفكار الأساسية»<sup>(٢٨)</sup>. والواقع أن الوضعيين المناطقة يقصدون من وراء استخدام التحليل المنطقي التشبه بالعلماء، وذلك لأن التحليل المنطقي يؤدي إلى «نتائج تبلغ من الدقة والاحكام والوثوق ما تبلغه نتائج العلم في عصرنا هذا»<sup>(٢٩)</sup>. ويؤكد فايجل ذات الدور للتحليل المنطقي قائلاً: ان مشاركة الفلسفة..... تتجه أساساً الى تقديم طرق أفضل للتفكير بحيث يشتمل على الفضائل المميزة للعلم وهي الوضوح والاتساق والتمحيص والكفاية والدقة والموضوعية»<sup>(٣٠)</sup>.

نتيجة لكل ذلك تنتهي التجريبية المنطقية الى أنها تعتبر نفسها من حيث الدور الذي تؤديه بالاستناد على التحليل المنطقي «حركة فنية عدوانية في حماسها لتطهير الفكر من التشويش والخلط واللغو... تستخدم أكثر مما يحتاج اليه من أسلحة الهدم لكي تقوم بمحاولتها البناء المخلصة...»<sup>(٣١)</sup>.

وأخيراً، فإن الوضعية المحدثة تفاخر بأن تحليلها المنطقي أدى خدمات جليلة، الأمر الذي لا ريب فيه. «أهم ما أتى به التجريبيون المنطقيون هو تحليلاتهم المنطقية والمنهجية. للإجراءات العلمية والنظريات العلمية»<sup>(٣٢)</sup>.

من حسيلة ما تقدم نرى أن التحليل المنطقي هو لب الوضعية المحدثة. وفي اعتقادي أن أقوال الوضعيين المحدثين<sup>(٣٣)</sup> السالفة الذكر تثبت بما لا يقبل الشك الأهمية الخاصة للتحليل المنطقي، بحيث يمكن القول أنه يشغل مركز الصدارة في هذه الفلسفة. ومصدّقاً لذلك يقول هنتر ميد: «التحليل اللغوي والمنطقي يحتل مكانة مركزية في التجريبية المنطقية»<sup>(٣٤)</sup>.

وأظن أن المكانة التي يشغلها التحليل المنطقي في الفلسفة الوضعية المحدثة هي التي دفعت جوزيف بوخينسكي (Joseph Bochenski) (١٩٠٢ - ...) إلى أن يقول: «لم يتهياً للمنطق منذ انقضاء العصر الوسيط ما تهيأ له على يدي أصحاب الوضعية المحدثة من تقدير واكبار»<sup>(٣٥)</sup>.

والخلاصة «أن الفلسفة، كما يعرفها ويدافع عنها التجريبي المنطقي، لها طابع منطقي لا تخرج عنه. فهي ليست نظرية أو مذهباً، وإنما هي نشاط، أعني توضيحاً للفكر. هذا الايضاح يتم عن طريق التحليل المنطقي للقضايا وتحليل معانيها. وتراكيبها، وصياغة قواعد لتحويل (أي ترجمة) العبارات ذات المعنى الى

(٢٦) فلسفة القرن العشرين - مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٥٢. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: فلسفة.

(٢٧) ريشنباخ، نشأة، ١٦.

(٢٨) فلسفة، ص ١٨٣.

(٢٩) ريشنباخ، نشأة، ص ٢٨٢.

(٣٠) فلسفة، ص ١٥١.

(٣١) فلسفة، ص ١٥٠.

(٣٢) فلسفة، ص ١٧٠.

(٣٣) لم اعتمد كثيراً على كتابات الوضعيين المحدثين الأجانب لقيامي بذلك في رسالتي الماجستير والدكتوراه، فضلا عن أن مهمتي هي الدخول في الوضعية المحدثة بصيغتها العربية على نحو مشخص.

(٣٤) هنتر ميد، الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٣٨. سيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: هنتر، الفلسفة.

(٣٥) بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مؤسسة الفرعاني، طرابلس - ليبيا، ١٣٨٩ هـ، ص ١٠٧ - ١٠٨. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: بوخينسكي، تاريخ.

عبارات أخرى ذات معنى<sup>(٣٦)</sup>.

لا بد، وقد وصلنا إلى ما يمثل لب الوضعية المنطقية، من أن نبسط القول في مواقف المشتغلين بالفلسفة عندنا من الوضعية المحدثة على وجه العموم والتحليل المنطقي على وجه الخصوص. ونميل إلى أن من طرق الوضعية المحدثة من العرب لم يول الكثير منهم التحليل المنطقي ما يستحق من أهمية. ومن نافلة القول أن الموقف من التحليل المنطقي يسلب بعض الضوء على المواقف الأخرى من مبادئ الوضعية المحدثة.

لننظر عن كثب إلى ما كتبه محمد عبد الرحمن مرحبا. أول ما نلاحظه هو تبينه الصريح لمبادئ الوضعية المحدثة، بحيث أنها لا تصطبغ لديه بأدنى صبغة عربية. فهو لا يختلف، عندما يستعمل كلمتي «فلسفة» و «ميتافيزيقا» بمعنى واحد تقريباً، عن أي وضعي محدث أصيل. يؤكد، في البدء، أن معنى الفلسفة أخذ يضيق وينحصر مدلولها على نحو أدى إلى أنها لا تكاد تدل على شيء. وإذا بقي للفيلسوف من عمل في زحمة العلوم فهو في جوهره «عمل تحليلي محض وليس اكتشاف الحقيقة»<sup>(٣٧)</sup>. وفي صفحة أخرى يزعم أن الفلسفة اليوم أصبحت «عبارة عن تحليل الألفاظ وتحديد معانيها والبحث في بعض القضايا المنطقية الخاصة»<sup>(٣٨)</sup>، وكأنه لا يوجد في عالمنا المعاصر فلسفات أخرى سوى الوضعية المنطقية! ويستطرد مرحبا في الغاء الاتجاهات الفلسفية غير الوضعية قائلاً أن عهد النظر إلى الفلسفة على أنها «علم التفكير في المطلق وحقائق الأشياء» قد مضى وانقضى «وقام على انقاضه مذهب جديد أدنى إلى تحليل الألفاظ منه إلى الغوص في المعاني وأقرب إلى التعلق بالمظهر منه إلى استقصاء الحقيقة»<sup>(٣٩)</sup>.

ومما يجدر ذكره هنا أن المهمة التي تضطلع بها الوضعية المنطقية يطلق مرحبا عليها اسم «منطق العلم». وهكذا يطابق بين «التحليل المنطقي الوضعي» و «منطق العلم» كفرع من فروع الفلسفة.

وإذا كانت وضعية محمد مرحبا لا تصطبغ بأدنى صبغة «عربية»، فإن ناصيف نصار<sup>(٤٠)</sup> يحاول تعريب «التحليل المنطقي»<sup>(٤١)</sup> ليخدم الثقافة العربية المعاصرة، وذلك بإيجاد فلسفة تحليلية دينية وفلسفة تحليلية

(٣٦) هنتر، فلسفة، ص ٢٤٨.

(٣٧) مرحبا، المسألة، ص ٤٥.

(٣٨) مرحبا، المسألة، ص ١٠.

(٣٩) مرحبا، المسألة، ص ٤٩.

(٤٠) يطرح ناصيف نصار نظرية يسميها الواقعية الجدلية ويعتبرها اتجاها نظرياً جديداً، مؤكداً أنها ليست نظرية فلسفية أولى، بل هي جزء من نظام. وبناء على ذلك، فهي ليست «في حد ذاتها نقدية، ولكنها تشكل المدخل الضروري للنظرية النقدية». (ناصر، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٨٩. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: ناصيف، الفلسفة). كما أنها ليست «في حد ذاتها نظرية تاريخية». ويضيف مؤكداً أن النظريتين التاريخيتين والنقدية مرتبطتان بنظرية أولى حول حقيقة الكائن الإنساني وموقعه في العالم. ومجموعة هذه النظريات الأربع تؤلف فلسفة الوجود الإنساني التاريخي». (ناصر، الفلسفة، ص ٩٤). والأمر الذي يلفت النظر أن نصار يقصد من طرح نظريته الجديدة تجاوز «التعارض التقليدي بين المذهب المادي والمذهب الروحاني في نطاق تفسير الطواهرات الاجتماعية». (ناصر، الفلسفة، ص ٨٦). وفي اعتقادي أن هذه المحاولة تستحق الدراسة لنعرف ما «الجديد» فيها. ولست الآن بشأن تقييمها، ولا أرى أن هذا البحث مكان ملائم لذلك.

(٤١) يؤكد ناصيف نصار أن مهمة الفلسفة في المذهب الوضعي المنطقي تؤدي في التحليل المنطقي لمفاهيم اللغة العلمية أو اللغة اليومية وقضاياها والكشف عن مضامينها وأنواع علاقاتها. «إنها نشاط من الدرجة الثانية، أو بالحرى درجة ثانية من النشاط الفكري». (ناصر، الفلسفة، ص ٢٦٠). والحق أن ناصيف نصار يتميز عن الكثيرين من العرب الذين عالجوا الوضعية المنطقية بأنه ناقش دور التحليل المنطقي في فلسفة السياسة وخلص إلى أن مهمة الفلسفة السياسية من وجهة نظر الوضعية المنطقية «لا تتعدى تحليل لغة العلم السياسي أو لغة السياسة العلمية وتبيان بنيتها الصورية والمنهجية والمبادئ التي تقوم عليها». (ناصر، الفلسفة، ص ٢٦٠) كما خلص إلى أن «فلسفة السياسة في الوضعية نشاط نظري خالص، محايد سياسياً» (ناصر، الفلسفة، ص ٢٦٠).

زبدة الكلام: أن الوضعية تكتفي لنفسها «بما يمكن تسميته دور المرشد المنطقي» (ناصر، الفلسفة، ص ٢٦١).

أخلاقية على غرار الفلسفة التحليلية العلمية. ومن الجدير بالملاحظة أن ناصيف نصار ينقد زكي نجيب محمود، وذلك لأنه حصر مهمة الفلسفة في تحليل قضايا العلم منطلقاً من واقع سيادة العلم في المجتمعات المتقدمة لا من واقع أن المجتمعات العربية ليست مشاركة في انتاج العلم الا بقدر ضئيل. ولكي يبرر ضرورة قيام فلسفة تحليلية دينية وفلسفة تحليلية أخلاقية، فإن نصار يؤكد أن «سيادة الدين والأخلاق المبنية على النظرة الدينية لا تزال، في روحية العالم العربي المعاصر، أقوى من سيادة العلم. لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي في هذا العالم أن يطبق مبادئ فلسفته على الحياة الدينية والحياة الأخلاقية، أي أن يحلل قضايا الدين وقضايا الأخلاق، على الأقل بقدر ما يهتم بتحليل قضايا العلم، إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره»<sup>(١٢)</sup>.

هنا، ينبغي لنا أن نفق قليلاً، لنبين أن التحليل المنطقي للدين والأخلاق ضروري، ولا يمكن أن تُكرر أهميته من قبل المشتغل المستنير بالفلسفة. ولكن السؤال الذي يلح على ذهنه هو: هل اذا اضطلع الوضعي المنطقي العربي بهذه المهمة، يمكن أن يوصل إلى «نتائج عميقة الأثر في الحياة العقلية للانسان العربي»<sup>(١٣)</sup>، ويدخل الفلسفة في صميم حياة الشعوب العربية؟<sup>(١٤)</sup> الجواب، لدى نصار: نعم. وأكثر من ذلك، فإن الوضعي المنطقي العربي، إذا ما اضطلع بالمهمة السالفة الذكر، يتحرر من «الموقف الاتباعي الضيق»، وينزع عن الدعوة إلى اعتناق الفلسفة الوضعية المنطقية «طابع اسيسير»<sup>(١٥)</sup>.

بقي أن نضيف أن نصار يؤكد ضرورة التحليل المنطقي لكل المفاهيم والقضايا، وذلك من أجل توضيح المعنى وضبط العلاقات بين الأفكار وتجنب الاختلاط العقلي. ويقول ان التحليل المنطقي ليس جديداً، بل رافق الفلسفة في جميع عصورها. غير أنه لا يعتبره سوى مقدمة للفعل الفلسفي الثاني أي «الفعل النقدي التقييمي». وتأسيساً على ذلك، فإن دور الفيلسوف يتجاوز «التوضيح النظري للمفاهيم المتعلقة بالحياة العملية» إلى البحث العقلي في القيم، والتنسيق فيما بينها، وتبيين ضرورة الالتزام بفئة من القيم قبل غيرها، أو دون غيرها. وفي هذه الاتجاه، لا بد من الربط بين النظرية في القيم والنظرية في الوجود الانساني»<sup>(١٦)</sup>.

ويظهر أن اعتبار نصار السؤال عن الانسان<sup>(١٧)</sup> «السؤال الفلسفي الأساسي»، «السؤال المركزي» الذي تطرحه المرحلة التاريخية الحضارية الجديدة التي يعيشها العالم العربي اليوم، هو الذي حتم عليه النظر إلى التحليل المنطقي على أنه مقدمة «للفعل النقدي التقييمي»<sup>(١٨)</sup> وبما أن زكي نجيب محمود لم ينتبه إلى

ومن الملاحظ ان ناصيف نصار يحاول في خاتمة معالجته أن يتبنى موقفاً محدداً من التحليل المنطقي لكلام الايديولوجية على السياسة، فيستأمل: «هل تحليل المعاني التي ينطوي عليها الكلام الايديولوجي على السياسة من الوجهة الوضعية المنطقية هو كل ما تستطيعه الفلسفة في مواجهة النظرة الايديولوجية الى السياسة» (ناصر، الفلسفة، ص ٢٦٢). هذا السؤال الجدير بالطرح بقي بدون جواب، مع أن في طرحه بدايةً لجواب. وأضاف إلى السؤال الممهد لجواب ما أن من أوجه النقد التي توجه إلى الوضعية المنطقية في هذا المجال انها فلسفة لا تستطيع أن تهدي الانسان في المسائل السياسية والاجتماعية. وليس خافياً على المهتمين بالوضعية المنطقية حقيقة مفادها أنها من أكثر الاتجاهات الفلسفية عزلاً للفلسفة عن القضايا الحيوية للواقع السياسي - الاجتماعي.

(٤٢) ناصيف نصار طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥، ص ٣٣. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: ناصيف، طريق.

(٤٣) ناصيف، طريق، ص ٣٣.

(٤٤) ناصيف، طريق، ص ٣٣.

(٤٥) ناصيف، طريق، ص ٣٤.

(٤٦) ناصيف، طريق، ص ٣٦.

(٤٧) يعرف نصار الفلسفة في مكان آخر على النحو الآتي: «الفلسفة نظر عقلي منهجي في قضايا الانسان بما هو انسان، وفي الوجود بما هو وجود، أي أنها تعالج القضايا الأساسية التي تهم، بشكل أو بآخر، كل انسان وأي انسان». (ناصر، الفلسفة، ص ٤١).

(٤٨) يجمع نصار، أحياناً، بين التحليل المنطقي كمقدمة و «الفعل النقدي التقييمي» كممارسة تتبع التحليل المنطقي، وذلك



هذا «السؤال الفلسفي الاساسي»، فقد بقي، كما يعتقد نصار «بعيدا عن قلب المشكلة».

والآن، وبعد كل ما تقدم، نتساءل: هل يمكن التحليل المنطقي، إذا ما استعمله الوضعي المنطقي العربي في دراسة قضايا الدين والاخلاق، أن يؤدي الى «نتائج عميقة الأثر في الحياة العقلية للانسان العربي» كما زعم نصار؟ وإذا كان التحليل المنطقي مقدمة «للفعل النقدي التقييمي» فهل يكفي اذا ما قام بها الوضعي المنطقي العربي لكي تكون «مساهمة الفلسفة متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره» كما يتصور نصار؟ وإذا كان التحليل المنطقي قد رافق الفلسفة في جميع عصورها، كما يؤكد نصار، فهل ضروري أن يكون العربي وضعياً منطقياً لكي يتسلح به ويمارسه؟ وهل ممارسته تفضي الى أن تدخل «الفلسفة في صميم حياة الشعوب العربية» كما يعتقد نصار؟

لا ننكر أهمية وضرورة التحليل المنطقي، غير ان قصر مهمة الفلسفة عليه أمر يلحق بها أكبر الاضرار. والأهم من ذلك أن المشتغل بالفلسفة يمكن أن يضطلع بهذه المهمة الجليلة دون أن ينسحب الى الوضعية المنطقية، إلا إذا أراد هو أن يصطبغ تحليله المنطقي بصبغة وضعية. وعندئذ لا يكون تحليله المنطقي بريئاً، بل يكون فلسفياً.

وحسبنا الآن أن نعرض مواقف ياسين خليل من الوضعية المنطقية والتحليل المنطقي. ولنلاحظ أولاً أنه وقع تحت تأثير الوضعية المنطقية بصورة ملحوظة، مع أنه ينتقدها في بعض الاحايين. وهنا لا بد من الإشارة الى أن انتقاداته لها تظهر بجلاء في كتابه «منطق المعرفة العلمية»<sup>(١٩)</sup>.

ومن الأمور الجديرة بالذكر أن انتقاداته لها لا تضعف كثيراً من اعجابه الشديد بها. فهو يؤكد أن الوضعية المنطقية ليست معادية للفلسفة، لا بل فلسفة القرن العشرين مدينة بالشيء الكثير لانجازاتها. ومما يكشف عن أحد مؤثرات الوضعية المنطقية في ما يقوله تأكيداً أن الدراسات المنطقية تمثل «جوهر الفلسفة»<sup>(٢٠)</sup>، وإيمانه أن «الفلسفة باعتبارها جزءاً من المعرفة لا بد أن تصل في النهاية الى العلمية مبتعدة بذلك كلياً عن المعرفة غير القائمة على التجارب أو غير المدعومة بالبرهان»<sup>(٢١)</sup>. وعلاوة على ذلك، فإنه يعتقد أن الوضعية المنطقية حاولت ايجاد مناهج علمية في الفلسفة. وفي هذا الصدد يؤكد أن «طريقة التحليل المنطقي للغة هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة»<sup>(٢٢)</sup> وذلك لأن التحليل المنطقي «يقدم طريقة فلسفية وعلمية تعتمد صياغة العبارات بوضوح وبساطة من دون تشييد أنظمة فلسفية جديدة»<sup>(٢٣)</sup>. وبناءً على ذلك، فإن ياسين خليل يشير الى أن التحليل المنطقي حقق الكثير في الرياضيات، وكانت نتائجه مثمرة ذات فاعلية كبيرة في الدراسات الفلسفية. وهنا يؤكد أن راسل هو الذي ألهم جماعة فينا في اتخاذ التحليل المنطقي كطريقة علمية جديدة لحل المشكلات المعروفة في نظرية المعرفة. وحل المتناقضات المعروفة في المنطق والرياضيات. ويعتقد ياسين خليل بأن «طريقة التحليل المنطقي تقوم بتعزيز العلم ومشاركته في انجازاته»<sup>(٢٤)</sup>. وما الدليل القاطع على ذلك، كما يقول، إلا الدراسات التي قامت بها جماعة فينا. وإذ يعتبر ياسين خليل التحليل المنطقي طريقة جديدة تطبيقها جماعة فينا في تحليل القضايا من الناحيتين الشكلية والدلالية، يؤكد أن القصد من ذلك «تخليص الفلسفة والعلوم من الميتافيزيقا والقضايا

باختصارهما في كلمتين هما «التحليل النقدي». ويؤكد أن «التحليل النقدي معين لا ينضب وغذاء لا غنى عنه لحياة الفكر. انه أوكسجين الحياة الفكرية ومحركها الداخلي». (ناصيف، الفلسفة، ص ٢١٧).

(٤٩) انظر في صفحات ١٧٥ - ١٧٨ من هذا الكتاب.

(٥٠) هذا التأكيد يتفق تمام الاتفاق مع ما قاله راسل في كتابه:

B. Russell, our Knowledge of the external World, L., 1952,p.42.

(٥١) ياسين، مقدمة، ص ١١ - ١٢.

(٥٢) ياسين، مقدمة، ص ٢٤.

(٥٣) ياسين، مقدمة، ص ١٠٧.

(٥٤) ياسين، مقدمة، ص ٢٥.

الفارغة وتكوين قاعدة علمية عامة لجميع العلوم، بحيث تكون أو تصلح لأن تكون أساساً لوحدة العلوم<sup>(٥٥)</sup>.

وإذا كانت أهم مآثرة تزعم الوضعية المنطقية أنها قد حققها، باستخدام التحليل المنطقي، وهي اجتثاث الميتافيزيقا، فإن ياسين خليل يؤكد أن هدمها للميتافيزيقا أوقعها في ميتافيزيقا جديدة مرتبطة بالتحليل نفسه. يقول: «إن التجريبية المنطقية في رفضها للميتافيزيقا ومحاولتها بناء لغة واحدة للعلوم وجدت نفسها مرتمية في أحضان ميتافيزيقا من نوع جديد تتصل بالتحليل المنطقي كمنهج وبناء»<sup>(٥٦)</sup>.

وبعد، فلنتساءل: هل حققت الوضعية المنطقية، في ضوء هذا النقد، ما كانت تصبو إليه؟ وهل كان التحليل المنطقي منهجا علمياً جديداً في الفلسفة؟ وهل عزز هذا التحليل، كما يعتقد ياسين خليل، العلم؟

ان ما أراد أن يخلص اليه ياسين خليل هو، باختصار شديد، ما يلي:

ان الوضعية المنطقية هدمت «ميتافيزيقا» لتقيم مكانها ميتافيزيقا منطقية. وهنا لا بد من القول بأن ياسين خليل يؤكد أن الفلسفة «أما ميتافيزيقية الاتجاه أو مادية الهوية والتفسير»<sup>(٥٧)</sup>. واستناداً الى هذا التصنيف للفلسفات، نجد أن الوضعية المنطقية ميتافيزيقية الاتجاه<sup>(٥٨)</sup>.

ومن الذين تأثروا جداً بالوضعية المنطقية محمد مهران وحسن عبد المجيد. ويستطيع القارئ التحقق من تأثر مهران بهذا الاتجاه الفلسفي بالاطلاع على كتابه «مدخل الى المنطق الصوري»، الذي أهداه الى زكي نجيب محمود. ولعل أول ما يستوقف نظر القارئ للكتاب المذكور أن مهران يولي الجزء الأول من كتاب «المنطق الوضعي» تأليف زكي نجيب محمود أهمية خاصة. ومن الظاهر أن كتاب زكي نجيب محمود كان مرشداً لمهران أثناء تأليفه كتابه السالف الذكر. فلقد اقتبس الكثير من آراء زكي نجيب محمود ليدعم احكامه. ومن الملاحظ أيضاً أنه يحيل أحياناً القارئ، اذا أراد مزيداً من التفصيل، الى كتاب زكي نجيب محمود.

وأكثر من ذلك، فان موضوع الرسالة التي تقدم بها مهران لنيل درجة الدكتوراه، وقد كان «منهج التحليل عند رسل»<sup>(٥٩)</sup>، كان من اقتراح زكي نجيب محمود. ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن تأثر مهران بالوضعية المنطقية ولا سيما باستاذة زكي نجيب محمود لم يؤد الى اتفائه التام معه. فهو يعتبر، على سبيل المثال، ان ما يسوقه الوضعيون المنطقيون من حجج لا تكفي «لتبرير حذف المفهوم»<sup>(٦٠)</sup> مؤكداً

(٥٥) ياسين، مقدمة، ص ٢٧١.

(٥٦) ياسين، مقدمة، ص ٢٦١.

(٥٧) ياسين، مقدمة، ص ١١.

(٥٨) يصنف زكريا ابراهيم الوضعية المنطقية كاتجاه مادي أو فلسفة المادة. (زكريا، دراسات، ص ١٠). ويشاطره الرأي محمود - أو محمد - عثمان الذي يؤكد أنه اهتم «بالوضعية المنطقية لأنها محاولة فلسفية معاصرة تمثل الفكر المادي بصراح ووضوح تامين». (محمود - أو محمد - عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الاسلام منه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٩. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: عثمان، الفكر). واستناداً الى هذا التصنيف، فقد عالج في فصل كبير الوضعية المنطقية وحاول أن يدلل على مادييتها بالاعتماد على أن زكي نجيب محمود صاحب كتاب «نحو فلسفة علمية» يروي رأي الماديين القدماء في نشأة الكون، ويسجل اعجابه بهذا الرأي (عثمان، الفكر، ص ٥٤٩). وأكثر من ذلك، فان محمود - أو محمد - عثمان يعلن اتفائه التام مع محمد البهي قائلاً: ان ما عرضه د. البهي يكفي لاستنتاج النتيجة التي استنتجها وهي أن الكتاب «خرافة الميتافيزيقا» (لزكي نجيب محمود) يقصد النعمية وهو في الواقع يهدف الى انكار الدين والحقائق الدينية (عثمان، الفكر، ص ٤٧١).

(٥٩) يذكر ذلك مهران في كتابه: محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٧. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: مهران، فلسفة.

(٦٠) محمد مهران، مدخل الى المنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٨٩. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: مهران، مدخل.

أن وراء حذفهم هذا «رغبة في التخلص من فكرة «الجوهر «العقلي»»<sup>(٦١)</sup>.

والذي يكشف بجلاء عن تأثر مهرا ن وحسن عبد الحميد بالوضعية المنطقية هو أنهما يعتبران التحليل المنطقي فلسفة العلم. فهما يقولان: «ويطلق اسم «فلسفة العلم» على التحليل المنطقي الدقيق لمفاهيم العلوم ومناهجه»<sup>(٦٢)</sup> والواقع أن مهرا ن يعود الى تأكيد هذا التطابق قائلاً: «والمقصود بفلسفة العلم هي تلك الدراسة التي تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي»<sup>(٦٣)</sup>.

وهكذا تتطابق إحدى مهام الفلسفة، وهي التحليل المنطقي، مع فرع من فروع الفلسفة هو فلسفة العلم. وهنا لابد من الإشارة الى أن التحليل المنطقي سمي في حلقة فينا فلسفة العلم. والمهم في الأمر أن فلسفة العلم، إذ تفهم على أنها تحليل منطقي لا أكثر، تغفل العملية نفسها لانعكاس الواقع في لغة العلم.

وفي اعتقادي أن تحليل لغة العلم، كمهمة تقع على عاتق فلاسفة العلم، يفترض تجاوز حدود الواقع اللغوي نفسه. والسؤال الذي يلح على الذهن، عندما يؤكد مهرا ن حاجة العرب «للفلسفة العلمية والمنهج العلمي في كل ما تقول وتعمل...»<sup>(٦٤)</sup> هو هل الفلسفة العلمية هي فلسفة العلم؟ وان كانت كذلك فمعنى ذلك أنها تحليل منطقي. وأخشى أن المنهج العلمي هو التحليل المنطقي أيضاً. أقول ذلك لأن شليك أكد أن الطرق المؤدية نحو الفلسفة العلمية «تنطلق من المنطق». كما أن كارناب أعتقد أن ما سيبقى للفلسفة ليس النظرية ولا النسق، إنما المنهج وبالذات منهج التحليل المنطقي الذي أعتبر منهجاً علمياً جديداً في الفلسفة. والذي لا شك فيه هو إننا نحتاج الى الفلسفة العلمية والمنهج العلمي. وغير أنهما لا يجوز أن يحالا الى تحليل منطقي فحسب.

والآن نصل الى أحد الناقدين للوضعية المنطقية، وهو صلاح قنصوه،<sup>(٦٥)</sup> الذي يسمي الاتجاه الذي ينتمي اليه «المذهب الانساني».

يعرف قنصوه الفلسفة على نحو لا يتفق أبداً مع فهم الوضعية المنطقية لها. فهي «نظرة كلية ومنهج للحياة». انها «نظرة شاملة تحيط بكل جوانب النشاط الانساني فكراً وسلوكاً»<sup>(٦٦)</sup>. وبناء على ذلك، فإن قضايا الفلسفة «قد تصدر عن التأمل، أو التحليل، أو الحدس، أو الاستدلال، وتتأسس على التجربة والشمول»<sup>(٦٧)</sup>.

يتضح مما سبق أن فلسفة قنصوه تختلف كلياً عن الوضعية المنطقية، الأمر الذي يفسر لنا انتقاداته لها. بادي ذي بدء ينقد التحليل المنطقي مؤكداً أن هذه المهمة التي تحفظ مشروعية البقاء للفلسفة، من وجهة نظر الوضعيين المناطقة، ضيقة أو ضئيلة. وأكثر من ذلك، فإن الفلسفة الوضعية المنطقية تقف عند أقدام العلم بنتائجها الراهنة لكي تتسقط قضاياها بالتحليل، بينما الفلسفة، كما يفهمها قنصوه، «تتجاوز تلك العلاقة القائمة على التبعية»<sup>(٦٨)</sup>.

يضاف الى ذلك أنه من غير الممكن أن تنتظر الفلسفة حتى تتقدم لها العلوم «بثمراتها التي نضجت،

(٦١) مهرا ن، مدخل، ص ٨٨.

(٦٢) حسن عبد الحميد، ومحمد مهرا ن، في فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٩ - ١٩٨٠، ص ٣. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: حسن، في.

(٦٣) حسن، في، ص ٢٣.

(٦٤) مهرا ن، فلسفة، ص ٧.

(٦٥) يؤكد صلاح قنصوه أن الرد الفلسفي على آراء الوضعية المنطقية سيكون مفصلاً في كتابين له تحت الطبع، هما «القضايا المعاصرة للفلسفة» و «فلسفة القيم». والحقيقة أنني لم أعر على الكتابين بعد.

(٦٦) قنصوه، فلسفة، ص ٧.

(٦٧) قنصوه، فلسفة، ص ١٠.

(٦٨) قنصوه، فلسفه، ص ٢٠ - ٢١.

وفروضها التي تحققت، وهي بلا ريب أمور جوهرية في صوغ النظرة الفلسفية<sup>(٦٩)</sup>.

والجدير بالذكر أن قنصوه يؤكد أهمية أن تنطوي فلسفة العلم على التحليل المنطقي، وذلك لأنه «مجال أساسي وله أهميته البارزة في إيضاح مفهومات العلم وخطوات منهجه»<sup>(٧٠)</sup>. إلا أنه يرفض أن تقصر فلسفة العلم على التحليل المنطقي. وهنا يؤكد أن مما يتسق مع الوضعية المنطقية أن يجعل زكي نجيب محمود الفلسفة بأسرها وليس فلسفة العلم فحسب، تحليلاً منطقياً. ومع أنه لا يقر قصر الفلسفة على التحليل المنطقي ويرفض إحالة فلسفة العلم إلى التحليل المنطقي، إلا أنه يشيد بأهمية المنطق مؤكداً أنه «أداة مهمة في فلسفة العلم، كما هو كذلك في أية مباحث فلسفية أخرى. ولكنه لا يكفي وحده لمعالجة فلسفة العلم في غيبة الامام بعلوم الطبيعة والانسان والافتقار إلى منظور فلسفي شامل»<sup>(٧١)</sup>.

وأخيراً، فإن قنصوه ينهي نقده للوضعية المنطقية بالتأكيد أنها تتضمن نوعاً من الميتافيزيقا والقيم.

ومن الناقدين الآخرين للوضعية المنطقية سالم يفوت، الذي يعتبرها «من أهم النزعات اللاعقلانية في التفكير العلمي المعاصر...»<sup>(٧٢)</sup>، فضلاً عن أنها فلسفة أكثر اغراقاً من غيرها في المثالية. وبعد هذا الموقف من المذهب الوضعي الجديد ينتقل إلى التحليل فينقد ضيقه قائلاً إن المذهب الوضعي الجديد يعتبر «النظرية العلمية استنساخاً للوقائع وربطاً فيما بينها وتنسيقها تنسيقاً لا يتعدى المستوى التحليلي الضيق»<sup>(٧٣)</sup>. ومما يستوقف النظر أن يفوت يفهم الفلسفة على نحو يؤكد فيه أهمية التحليل. بيد أنه يطرح تحليلاً يختلف عن التحليل الوضعي، ويقوم بتوضيحه باختصار شديد عندما يعرض لمهمة الفلسفة. يقول أن «مهمة الفلسفة هي خوض الصراع على مستوى النظرية قصد فرض أسلوب في التحليل والبحث يقوم على «التحليل العياني للوضع العياني»، وبالتالي إعطاء تصور علمي للممارسة النظرية نفسها في العلم أو غيره، وفرض موقف طبقي على مستوى النظرية نفسها»<sup>(٧٤)</sup>. والواقع أن يفوت متأثر في تحديده لمهمة الفلسفة بالفيلسوف الفرنسي المعاصر التوسير. فهو يقول إن «الفلسفة في مفهومها العلمي هي في آخر المطاف صراع طبقي على مستوى النظرية، كما يرى التوسير»<sup>(٧٥)</sup>. ويستعيد تعريف التوسير للفلسفة عندما يؤكد الأخير أن مهمتها «أن تكون نظرية للممارسة النظرية»، أي، كما يوضح يفوت، «نظرية من بين مراميها الأساسية إقامة نظرية علمية على أسس علمية حقة»<sup>(٧٦)</sup>.

يظهر مما تقدم أن يفوت يعتقد أن التحليل الذي يقدمه لنا هو تحليل من نوع آخر. فهو تحليل عياني، كما أنه ليس ضيقاً كتحليل الوضعية المحدثة. صحيح أن التحليل الوضعي ضيق، والأصح أنه ليس كافياً. غير أن يفوت لم يفصل الكلام على التحليل الذي يطرحه على نحو يسمح لنا بأن نقارن بين تحليله والتحليل الوضعي.

ويلزمنا أن نعترف أن كتاب «نقد العقل الوضعي - دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود»، الذي ألفه عاطف أحمد وقدم له ابراهيم فتحي من أبرز الدراسات النقدية للوضعية المنطقية على وجه العموم وفكر زكي نجيب محمود على وجه الخصوص. وليس أدل على ذلك من تأكيد ابراهيم فتحي أن الوضعية المنطقية «تصطدم بمبادئها بالممارسة الفعلية للعلم وتضع أمامه الحدود والقيود، ولا تصلح أن تكون في عصرنا سلاحاً من أسلحة التنوير، بل هي أقرب إلى أن تكون فلسفة من فلسفات التعمية»<sup>(٧٧)</sup>.

(٦٩) قنصوه، فلسفه، ص ٢١.

(٧٠) قنصوه، فلسفه، ص ٢٨.

(٧١) قنصوه، فلسفه، ص ٣٢.

(٧٢) سالم يفوت، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٧. سيشار لهذا المرجع فيما بعد

كما يلي: سالم، فلسفه.

(٧٣) سالم، فلسفه، ص ١١٦.

(٧٤) سالم، فلسفه، ص ٤٦.

(٧٥) سالم، فلسفه، ص ٤٦.

(٧٦) سالم، فلسفه، ص ٤٦.

(٧٧) عاطف، نقد، ص ٤٠.

ومما يجدر ذكره أن هذا النقد الحاد للوضع المنطقية لا يحول دون ثناءه على زكي نجيب محمود الذي «يحاول أن يجعل من وضعيته المنطقية سلاحاً تنويرياً في شروط اجتماعية داخل مصر والعالم العربي تختلف كثيراً عن الشروط الاجتماعية التي سادت الموطن الأصلي للوضع المنطقية»<sup>(٧٨)</sup>.

ومما يتفق مع هذا الحكم تشبيهه زكي نجيب محمود من ناحية اتجاه الأهداف المعلنة في كتاباته، بمفكري «التنوير في فترات التحضير للثورات البورجوازية في أوروبا الغربية»<sup>(٧٩)</sup>.

والخلاصة التي يقدمها ابراهيم فتحي عن زكي نجيب محمود هي أنه «يقدم بشخصه نموذجاً رفيعاً نادراً للمفكر الحر. فما استعدى سلطاناً على خصم وما تعلق بأذيال ذوي الجاه، وما حاول أبداً أن يفرض رأيه على تلاميذه أو يجندهم لذهبه وما لجأ في جدال إلى غير قوة الحجة، ولم تعرف المهاترة والمكابرة أبداً طريقها إلى قلمه الفياض الذي لم يتخذة غيرها سلاحاً»<sup>(٨٠)</sup>.

ومن الثابت، بالنسبة إلى ابراهيم فتحي، أن برنامج زكي نجيب محمود التنويري تحقق في أن سهام نقده ألحقت ضرراً فادحاً بالقيم الرجعية، ولم يتهاون طوال فترة ليست بالقصيرة مع الكهانة الجاهلية في الكثير من المسائل العملية ووجهت إليه أحجار الاتهامات الطائشة. ومن الملاحظ أن ابراهيم فتحي يفهم ما هو تنويري من أكثر من جانب. وتأسيساً على هذا الفهم، يؤكد أن برنامج زكي نجيب محمود تنويري من الجانب السلبي، من جانب ما يوجه إليه هذا البرنامج النقد أي أيديولوجية القرون الوسطى. أما من الجانب الإيجابي، فإن هذا البرنامج يستحيل أن يصلح «أداة تنويرية بعد أن تتجاوز مناوءة يقينيات القرون الوسطى القطعية»<sup>(٨١)</sup>.

وبعد أن تناولت تقييم ابراهيم فتحي للوضع المنطقية على وجه العموم ولفكر ودور زكي نجيب محمود على وجه الخصوص، نعود فنتناول موقفه من التحليل المنطقي. ينقد ابراهيم ما تذهب إليه الوضع المنطقية من أن التحليل لا يؤدي إلا إلى تكرار الموضوع في المحمول والمبتدأ، الخبر، مؤكداً أن للتحليل وظيفة أكبر من ذلك، «فتحليل الموضوع إلى مكوناته يقدم لنا معرفة ببنية» ويفصل بين السمات الأساسية والسطحية فهو عملية اكتشاف لا تحصيل حاصل، يكشف عن الصلات بين الأجزاء داخل الكل، وعن التنوع في الوحدة»<sup>(٨٢)</sup>.

نرى مما تقدم أن ابراهيم فتحي ينقد التحليل الوضعي لأنه صوري، وعليه يقدم لنا فهماً آخر للتحليل يمكن أن نصفه بأنه مضموني. والواقع أن ابراهيم فتحي لم يفصل الكلام على التحليل لنتبين ماهيته بوضوح وتفصيل أكثر مما سبق.

والآن نأتي إلى عاطف أحمد. في البدء يحسن بنا أن نعرف ماهي الفلسفة من وجهة نظره. يؤكد أنها نوع من النشاط الذي يستهدف تكوين تصور كلي للواقع»<sup>(٨٣)</sup>. وأكثر من ذلك، فإن هذا الفهم للفلسفة، كما يرى، لا يخصه وحده. فكثير من المشتغلين بالبحث العلمي والفلسفي، كما يقول، يكادون يجمعون على ذلك الطابع العام للفلسفة. ومن تكرار القول أن نسجل هنا، أن فهمه للفلسفة يختلف كلياً عن ما تذهب إليه الوضع المنطقية عند تعريفها للفلسفة. على أن ما يهمنا هنا هو موقفه من التحليل. يعتقد عاطف أحمد أن التحليل الوضعي فكرة واضحة الخطأ، وذلك لأن ما يفهمه من التحليل الوضعي «هو أن خصائص الشكل تساوي المجموع الحسابي لخصائص عناصره مفردة...»<sup>(٨٤)</sup>. وإذا كان هذا ما يفهمه من

(٧٨) عاطف، بعد، ص ١٧ - ١٨.

(٧٩) عاطف، نقد، ص ٨.

(٨٠) عاطف، نقد، ص ١٧ - ١٨.

(٨١) عاطف، نقد، ص ٢٦.

(٨٢) عاطف، بعد، ص ١٠٠.

(٨٣) عاطف، نقد، ص ١٠٨.

(٨٤) عاطف، نقد، ص ٧٣.

التحليل الوضعي، فإن تأكيده أن التحليل المنطقي على الطريقة الوضعية «لا يضيف جديداً، لا إلى المعرفة ولا إلى الفهم العادي»<sup>(٨٥)</sup>، يكون متسقاً مع فهمه. ولا حاجة إلى القول هنا أن التحليل المنطقي ليس على نحو ما يفهمه عاطف أحمد. وإذا يميز بين التحليل الوضعي والتحليل المنطقي الرياضي، يتفق مع الذين يعتبرون التحليل المنطقي الرياضي أداة ضرورية في البحث مؤكداً أن «لا علاقة له بالاتجاه الوضعي اللغوي في الفلسفة لا من حيث الموضوع ولا من حيث المنهج»<sup>(٨٦)</sup>.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن عبد الحميد صبره أكد خطأ الاعتقاد بتلازم المنطق الرياضي والفلسفة الوضعية الجديدة.<sup>(٨٧)</sup> يبقى أن نعرف أن عاطف أحمد عندما ينقد الوضعية المنطقية لأنها تحصر النشاط الفلسفي بكامله داخل نطاق اللغة وتقتصر مهمته على تحليل عباراتها، لا يجادل في أن اللغة باعتبارها وسيطاً للاتصال مطلوب أن تتوافر فيها خصائص عدة منها الدقة والوضوح. وأكثر من ذلك، فإن عاطف أحمد يؤكد عدم صحة أن البحث المنطقي للغة يضع نهاية للفلسفة وأيضاً عدم صحة أن المباحث العلمية تستنفذ مجال البحث الفلسفي.

فيما يتعلق بتقييم عبد الرحمن بدوي للوضعية المنطقية على وجه العموم والتحليل المنطقي على وجه الخصوص، فإننا لم نجد لديه كلاماً مفصلاً، لا بل نزيد في التحديد فنقول إن كلامه لا يشفي غليل الباحث في هذا الاتجاه. يعتقد، بادئ ذي بدء، أن الفلسفة الميتافيزيقية<sup>(٨٨)</sup>، والاتجاه المنطقي التحليلي المرتبط بنظرية المعرفة<sup>(٨٩)</sup>، هما «التياران اللذان كانت العناية بهما من قبل المشتغلين بالفلسفة من العرب، بل أقول، دون تواضع زائف، الذي كانت فيهما الأصالة في الانتاج أبرز مما كانت في أي تيار فلسفي آخر»<sup>(٩٠)</sup>. ومما يلفت النظر أن هذه الاشادة بالأصالة لديه وعند زكي نجيب محمود لا تمنعه من أن ينقد في مكان آخر قصر الوضعية المنطقية مهمة الفلسفة على التحليل نقداً لا ذعماً. يقول: «رد الفلسفة إلى مجرد تحليل للألفاظ وتعريف لها هو أمر لا يستطيع أن يقربه أحد من الفلاسفة على طول تاريخها. ولا يمكن الفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى هذا الدور التافه الطفيلي»<sup>(٩١)</sup>. ويزيد في التصدي مؤكداً أن الوضعيين المناطقة، عندما وصلوا إلى درجة انكار أية مهمة أخرى للفلسفة مدعين أن تحليل اللغة كاف للجواب عن المشاكل الفلسفية، وقعوا في «مبالغاة فجة»<sup>(٩٢)</sup>. وحري بالإشارة في هذا الصدد إلى أن عبد الرحمن بدوي يبلغ القمة في نقده الحاد، عندما يؤكد أن «فلاسفة اكسفورد» لم يأتوا بشيء ذي بال في تحليلاتهم الفلسفية. «ماذا أقول! بل هم يمثلون خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ما فعله أسلافهم: مور ورسل وفيتجنشتين»<sup>(٩٣)</sup>.

والسؤال الذي يلح على ذهن، على ضوء ما تقدم، هو: إذا كان قصر مهمة الفلسفة على التحليل يعني القيام بدور «تافه طفيلي»، لا بل لا يمكن الفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى ذلك، فأين، إذن، الأصالة، في الانتاج الوضعي المنطقي، الذي شدد عليها عند حديثه عن أصالة الوجودية والوضعية المنطقية في العالم العربي؟

والأمر الذي يلفت النظر هو أن عبد الرحمن بدوي يؤكد أهمية التحليل في الوجودية، ويرى أنه

(٨٥) عاطف، نقد، ص ٩٣.

(٨٦) عاطف، نقد، ص ٩١.

(٨٧) عاطف، نقد، ص ٩٩.

(٨٨) هكذا يسمي الوجودية التي يتبناها.

(٨٩) يتبنى هذا الاتجاه زكي نجيب محمود.

(٩٠) بدوي «ندوة»، ص ٧٨.

(٩١) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص ١٩. سيشار لهذا المرجع فيما

بعد كما يلي: بدوي، مدخل.

(٩٢) بدوي، مدخل، ص ٢٣٨.

(٩٣) بدوي، مدخل، ص ٢٥٣.

«تحليل عقلي منطقي صرف، لا يلجأ فيه إلى خارج نطاق المنطق التقليدي الصوري المعروف - ثم التحليل الدقيق لمعاني الألفاظ والمصطلحات»<sup>(٩٤)</sup> ولا أعلم ما هو الفارق بين المنطقين، المنطق الذي أشار إليه عبد الرحمن بدوي، والمنطق الذي تستخدمه الوضعية، سوى أن منطق الوضعية رمزي، فضلاً عن أنه اصطنع بصيغة فلسفة معينة. أما عبد الرحمن بدوي فيؤكد أن التحليل الوجودي يختلف عن التحليل المنطقي الوضعي. ومرد الاختلاف إلى أن التحليل المنطقي الوضعي يرجع الأشياء إلى «لفظية وإلى مجرد تعريفات»<sup>(٩٥)</sup>.

وإذا كان عبد الرحمن بدوي يميز منطقة الوجودي من المنطق الوضعي، فإن أحمد فؤاد الأهواني يرتكب خطأ المطابقة بين المنطق الوضعي والمنطق الرياضي. يقول في معرض كلامه على كتاب المنطق الوضعي تأليف زكي نجيب محمود أنه «أول كتاب كبير يخرج باللسان العربي عن المنطق الجديد الذي يسمى بأسماء كثيرة، منها المنطق الوضعي، ومنها الرياضي، ومنها الرمزي»<sup>(٩٦)</sup>. وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن الأهواني لم يميز بين المنطق الرياضي كأحد العلوم والمنطق الوضعي كاتجاه فلسفي. صحيح أن الوضعية المنطقية تستعين بالمنطق الرياضي وتستخدمه استخداماً واسعاً، غير أن ذلك لا يعني تلازمهما، كما لا يعني أن المنطق الرياضي والمنطق الوضعي اسمان لمسمى واحد. والحق أن الأهواني أكد، فيما بعد، أن المنطق الوضعي تيار فلسفي حديث. يقول: «أنا لنحمد للمؤلف تبشيره بهذا الاتجاه الحديث ونقله إلى العربية، حتى يطلع القراء على مختلف التيارات الفلسفية في الغرب»<sup>(٩٧)</sup>.

والآن لنتساءل: هل المنطق الوضعي اسم آخر للمنطق الرياضي أو الرمزي أم أنه تيار فلسفي حديث؟ أعتقد أن الأهواني قد أجاب على هذا السؤال.

وعندما ننقل إلى توفيق الطويل، نجد أنه يؤكد أن الوضعية المنطقية اتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة ويستبعد قضاياها من مجال البحث. ومرد هذا الهدم إلى أن الوضعية المنطقية تقصر مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً. يقول الطويل: «الفلسفة عند اتباع الوضعية المنطقية هي مجرد تحليل منطقي للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها، وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة، إذ أن الفلسفة التقليدية - الميتافيزيقية - قد استبعدت من مجالات البحث...»<sup>(٩٨)</sup>. ولا بد من الإضافة، بأن الوضعيين المناطقة بقصرهم مهمة الفلسفة على التحليل المنطقي «تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة منذ أقدم العصور...»<sup>(٩٩)</sup> وهذه الوظيفة الاجتماعية تتمثل في «تخمير أفكار الحياة اليومية» على حد تعبيره. والواقع أن الطويل لا يكتفي بهذا القدر من النقد، بل يصدر حكماً على الوضعية المنطقية يشبه إلى حد ما حكم بدوي. يقول الطويل: «ومن يمعن النظر في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية، لا تهزه مناقشتها التافهة التي لا تحمل - من الناحية الاجتماعية، معنى...»<sup>(١٠٠)</sup>.

وهكذا يتفق بدوي والطويل على تفاهة الوضعية المنطقية! ومما يستوقف نظر الباحث أن محمد ثابت الفندي لا يختلف كثيراً في تقييمه للوضعية المنطقية عن بدوي والطويل. فهو يصف الوضعية المنطقية بأنها تيار اللافلسفة، ويستند في ذلك على رفضها الميتافيزيقا التي لم تتمكن من إحلال فلسفة غير انتولوجية محلها رغم كل «المحاولات السطحية لدى ربع قرن». والأهم من ذلك، أنه يعتبر الوضعية المنطقية مدرسة

(٩٤) بدوي، «دوه»، ص ٧٨.

(٩٥) بدوي، «دوه»، ص ٧٨.

(٩٦) الأهواني، ميزان، ص ٦٩.

(٩٧) الأهواني، ميزان، ص ٧٠.

(٩٨) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٣٤٩. سيشار لهذا المرجع فيما

بعد كما يلي: توفيق، أسس.

(٩٩) توفيق، أسس، ص ٣١١.

(١٠٠) توفيق، أسس، ص ٣١١.

«مريضة حقودة»، ويحمد الله أنه «شفى منهم الفلسفة»<sup>(١٠١)</sup> وعندما يعالج الفندي التحليل المنطقي، يؤكد أن «تحليل» و «توضيح» قضايا العلم لا يمثل «اتجاهاً مستحدثاً عندهم لأول مرة»، وذلك لأن الفلسفة كانت وستظل تحليلاً وتوضيحاً. غير أن التحليل والتوضيح لا ينبغي أن يستندا إلى «التجربة الحسية وحدها وإنما بالاستناد إلى كل قوى الإنسان العارفة: إلى التجربة الباطنة، إلى الحدس، إلى العقل، إلى الذوق، إلى الضمير، إلى الروح»<sup>(١٠٢)</sup>.

ومن الملاحظ أن الفندي ينقد أن تكتفي الفلسفة بـ «التحليل» و «التوضيح»، وذلك لأن قصر الفلسفة على هذه المهمة يؤدي إلى اضمحلالها إلى حد أنها تصبح «طفيلية على العلم ولا سبب لوجودها إلا قيام العلم»<sup>(١٠٣)</sup>. والملفت للانتباه أن الفندي، الذي يقر بأن «الفلسفة كانت وستظل تحليلاً وتوضيحاً»، يعود ليؤكد أن العلم نفسه في غنى عن «توضيحات» الوضعية المنطقية. وجدير بالذكر في هذا السياق، أن نقول إن هذا الاستغناء مرده إلى إدراك الفندي أن الوضعية المنطقية تهدف إلى «استبعاد الميتافيزيقا الانتولوجية التي أكدت وجود الله سبحانه، وحدث العالم وحرية الإرادة وخلود النفس وكل القيم التي من أجلها عاش الإنسان وجاهد، وانتهى بهم الأمر إلى اعتبارها مرضاً لغوياً في العقل يجب الشفاء منه بالمنطق»<sup>(١٠٤)</sup>. وليس بخاف أن استخدام الوضعيين المناطقة للمنطق ولا سيما التحليل المنطقي على النحو الذي أثار حفيظة الفندي، هو الذي أدى إلى أن تبدو الوضعية المنطقية، بالنسبة إليه، تجديداً للعبة المنطقية العقيمة المعروفة عن العصور الوسطى من حيث التوسع في استعمال المنطق الصوري.

أما محمد علي أبو ريان فقد بلغ في نقده للوضعيين المناطقة حداً أدى به إلى أن يخلع عنهم صفة الفلاسفة، وذلك لأنهم استسلموا لسلطان العلم، وقبلوا أن يكونوا ذليلاً للتقدم العلمي، فضلاً عن أنهم «لن يفيدوا العلم بشيء» رغم شدة تقربهم إليه، ذلك أن الفلسفة الحقبة والتي يستفيد منها العلم، هي التي تسبق التقدم العلمي فتقدم له الفروض المثمرة، وترسم له طريق البحث بما ينتجه الفلاسفة من تصورات شاملة تصلح للربط بين ميادين البحث العلمي المختلفة...<sup>(١٠٥)</sup>.

ويلزمنا أن نعترف أن الفلسفة يمكن أن تكون «حقبة» لا بالدور الذي تؤديه عندما تسبق العلم فقط، بل والدور الذي تقوم به بعد كل تطور ملحوظ له كذلك. فالمهمة التي تضطلع بها لا تسبق العلم فحسب، بل وتلحقه أيضاً. يبقى أن نقول إن ما يمكن استنتاجه مما قاله محمد علي أبو ريان هو أنه لا يرى فائدة في أن تحلل الفلسفة العلم تحليلاً منطقياً، وذلك لأن هذه المهمة تجعل الفلسفة تابعة للعلم. والمهم في هذا الموضوع أنه يؤكد أن التحليل المنطقي استهوى الوضعيين المناطقة «فأغرقوا فيه حتى عصفوا بحقيقة الموجودات وتوهوا أن اللفظ وحده يمكن أن يجعل سمة الوجود الواقعي»<sup>(١٠٦)</sup>.

إن البدء بالفكر نزولاً إلى اللغة وليس العكس - كما يفعل الوضعيون المناطقة - هو الطريق الصحيح إذا أريد «إعادة النظر بطريقة شاملة في معارفنا بطريقة نقدية محصنة كما يفعل الوضعيون المنطقيون»<sup>(١٠٧)</sup>.

ومن الملاحظ، علاوة على ما تقدم، أن محمد أبو ريان لا تختلف كثيراً آراؤه في الوضعية المنطقية عن آراء ع. بدوي وت الطويل وم. ث. الفندي وم. ع. أبو ريان. فهو يجزم بأن «موقف الفلسفة الوضعية

(١٠١) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤، ص ٢٧٢. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: الفندي: مع.

(١٠٢) الفندي، مع، ص ٢٧٢.

(١٠٣) الفندي، مع، ص ٢٧٢.

(١٠٤) الفندي، مع، ص ٢٧٢.

(١٠٥) محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف (فرع الاسكندرية)، ١٩٦٧، ص ١٧٠. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: أبو ريان، الفلسفة.

(١٠٦) أبو ريان، الفلسفة، ص ١٦٩.

(١٠٧) أبو ريان، الفلسفة، ص ١٦٩.



المنطقية فاسد الى حد السخف»<sup>(١٠٨)</sup> ويبرر أبو ريده حكمه هذا بأنها تضيق نطاق المعرفة الى أقصى حد، وتسد الطريق على المعرفة، ولا تؤدي إلا الى معرفة ناقصة. نتيجة لذلك ينتهي أبو ريده الى أن الوضعية المنطقية بحث عقيم «مضر بالعلم والفلسفة على السواء»<sup>(١٠٩)</sup>. ويزيد في تحديد موقفه السلبي من الوضعية المنطقية متعجباً من أولئك الذين تشتغل عقولهم بهذه الفلسفة، وذلك لأن الباحث مهما حاول أن يجد ثمرة للوضعية المنطقية سواء فيما يتعلق بزيادة المعرفة النظرية أو العلمية، فإنه لا يظفر بباطل. والحقيقة أن أبو ريده، بالرغم من انتقاداته الشديدة للوضعية، لا ينكر أهمية التحليل المنطقي، لا بل يؤكد أنه لا بد منه لإقامة بناء معرفة صحيحة، فضلاً عن أنه معروف منذ نشأة الفلسفة. ويدلل على أهمية التحليل المنطقي مؤكداً أن «نقد الألفاظ المستعملة في العلوم والفلسفة بقصد توضيح مفهوماتها وإزالة اللبس والغموض واستبعاد ما ليس له دلالة محددة أمام الحس وأمام العقل منهج سليم»<sup>(١١٠)</sup>. غير أن هذا التدليل على أهمية التحليل المنطقي، لا يحول دون أن يخلص أبو ريده الى نتيجة مفادها أن الوضعية المنطقية محاولة جديدة لهدم الفلسفة المثالية، وهدم الميتافيزيقية بقصد غير صريح وهو «محاربة الايمان بوجود الله وبكل ما يتجاوز عالم الحس»<sup>(١١١)</sup>.

تبين مما اسلفنا أن أبو ريده لا يسدد سهامه الى التحليل المنطقي ذاته، إنما الى ما يمكن أن يؤدي اليه استعماله على يد الوضعيين المناطقة من زعزعة للمعتقدات التي يتبناها أبو ريده.

فإذا انتقلنا الى فؤاد زكريا، رأينا أنه يؤكد بوضوح موقفه من الوضعية المنطقية قائلاً:

«لم أكن في وقت من الأوقات من أنصار هذا المذهب»<sup>(١١٢)</sup>. ويزيد موقفه تحديداً فينقد «النزعة العلمية المتطرفة» للوضعية المنطقية، لأنها تجعل نظرية المعرفة مجرد نقد للعلم، مقيد بحدود اللغة وبالمظاهر الخارجية لتجارب الانسان. وعندما نتخلى عن هذه النزعة، فإن افقاً جديداً يتجلى لنا. وفي هذا الأفق الجديد يتسع نطاق المعاني التي تتناولها الفلسفة فيشمل التجارب «الداخلية» التي تنقلها اليينا نظم رمزية أخرى غير اللغة. وعندما نتحرر من أسار اللغة وشروط صحة التفكير المرتبط بالصيغة اللغوية، يتسع نطاق حياتنا الروحية ذاتها الى حد لم يطرأ ببالنا من قبل»<sup>(١١٣)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن فؤاد زكريا لا يقصر نقده على ما تقدم، بل يضيف اليه مؤكداً أن استرشاد الوضعية المنطقية، على الدوام، بنتائج العلم، يؤدي الى وقوف الفلسفة موقف الانتظار أمام العلم. والأخطر من ذلك أنه «يؤدي الى القضاء على الفلسفة، على الرغم من أن الغرض منه هو ارساؤها على دعائم أمن من تلك التي ارتكزت عليها المذاهب التأملية التقليدية»<sup>(١١٤)</sup>. وإذا افترضنا، كما يقول فؤاد زكريا، أن الفلسفة قامت بتطبيق البرنامج الذي يقترحه ريشنباخ، فإنه لمؤكد أن ما ستأتي به الفلسفة لن يكون «حلولاً» لمشكلاتها، بل سيكون تفنياً وصياغة فلسفية لبعض النتائج العلمية، «وهي مهمة تترك الفلسفة في مركز ثانوي على الدوام، ولا تدع لها أية فرصة للمبادرة الخلاقة»<sup>(١١٥)</sup>.

ونلاحظ أن نقد فؤاد زكريا للوضعية المنطقية يبلغ أوجه عندما يدافع عن ضرورة الميتافيزيقيا التي تعمل هذه الفلسفة على اخراجها من نطاق عالم المعنى بسرعة وسهولة تجعله لا يقر بهذا الاجراء. وفي

(١٠٨) محمد عبد الهادي أبو ريده، مبادئ الفلسفة والاخلاق، وزارة التربية بدولة الكويت، ١٩٦٩، ص ١٧٧ - ١٧٨. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: أبو ريده، مبادئ.

(١٠٩) أبو ريده، مبادئ، ص ١٧٨.

(١١٠) أبو ريده، مبادئ، ص ١٧٨.

(١١١) أبو ريده، مبادئ، ص ١٧٧.

(١١٢) ريشنباخ، نشأة، ص ١٥.

(١١٣) فؤاد، آراء، ص ٤٢٣.

(١١٤) ريشنباخ، نشأة، ص ٨٩.

(١١٥) ريشنباخ، نشأة، ص ١٠.

معرض كلامه على الميتافيزيقا يؤكد أنه من العسير على الانسان أن يرى ميداناً كاملاً - هو في الوقت ذاته واحد من أقدم ميادين الفكر البشري - يستبعد بهذه السرعة وهذه السهولة، من مجال ماله معنى من نواتج الذهن الانساني<sup>(١١٧)</sup>. ويبين فؤاد زكريا أن دلالة الميتافيزيقا تكمن في أن العقل البشري يسعى الى ملء حياته بمعاني لا يستمد جميعها من العلم. ويبرر هذا السعي بأن من صفات العقل البشري ألا يترك مجالاً للتجربة دون أن يضيف عليه معنى، وهو لا يقبل أن يترك «فراغات» خالية من الدلالة في عالمه.. هذه هي طبيعته، وعلى هذا فطر...<sup>(١١٨)</sup>.

ومما يجدر ذكره أن نقد فؤاد زكريا للوضعية المنطقية لم يمنعه من الاعتراف بأنه تأثر بها<sup>(١١٩)</sup>. ومن البين أن هذا التأثير كان على نحو دفعه الى أن يثني على تعليم زكي نجيب محمود. فقد ذكر أن الأخير علمنا «كيف نتخلص من خرافات عديدة فعلاً، أي أنه أيقظنا من سباتنا الدوجماتيقي أو التوكيدي أو القطعي على حد تعبيره»<sup>(١٢٠)</sup>. وتأسيساً على ذلك، فإن الوضعية المنطقية «تأتينا بسلاح مفيد جداً في استبعاد الخرافات»<sup>(١٢١)</sup>. والملفت للنظر أن فؤاد زكريا يرى تأجيل استعمال هذا السلاح، مع أنه أيقظه من سباته الدوجماتيقي. وسبب التأجيل يكمن في أن الظروف الحاضرة التي تمر بها الفلسفة في العالم العربي تحتم الحاجة الى شيء من هذه الخرافات لكي نمر في الطريق الذي مر فيه التطور الفلسفي. والخرافات - كما يفهمها فؤاد زكريا - هي تلك الشطحات التي يعدها الوضعيون المطبقون أموراً يجب استبعادها من البداية. فهذه الشطحات لازمة حتى لو كانت أسباب استبعادها قوية.

إذن الوضعية المنطقية تأتينا بسلاح مفيد جداً يمكن أن يخلصنا من الخرافات. ولكن من الضروري عدم استعمال هذا السلاح، لا بل يجب فتح المجال للشطحات الفلسفية «الخرافات» التي ظهرت عند أفلاطون (٣٤٧ ق. م) وارسطو (٣٢٢ ق. م) وديكارث (١٦٥٠ م) وكانت (١٨٠٤ م) وغيرهم وغيرهم، ثم بعد هذا، «وليس قبل هذا، من الممكن أن يكون هناك مكان سليم لمذهب يقول مثلاً بتحديد المعاني الدقيقة للالفاظ»<sup>(١٢٢)</sup>.

موجز ما استخلصه من كلام فؤاد زكريا هو أن الوضعية المنطقية مفيدة جداً، غير أن الظروف ليست مناسبة. ويبدو أن أهم اعتراض لفؤاد زكريا على الوضعية المنطقية أنها متطرفة في «نزعتها العلمية». وفي اعتقادي أن تطهيرها من هذا التطرف يفضي بفؤاد زكريا الى قبولها كأداة مفيدة جداً في القضاء على الخرافات. وأظن أن تأجيل استعمال سلاحها المفيد جداً مرده الى «تطرفها» من جهة، وعدم وجود مناخ فلسفي معتدل من جهة أخرى.

وعندما نأتي الى محمد الجابري، فإننا نجد أنه ناقد للوضعية في صورها المختلفة، ولكن دونما تفصيل. المهم في الأمر هو أن لديه ما يفيد في تحديد موقفه. فإذا أخذنا التحليل المنطقي للمفاهيم والفروض والنظريات التي يستعملها العلم، كما تفهمه وتمارسه الوضعية المنطقية، فإننا نجد أنه «تحليل صوري بحث، يستهدف استخلاص الهيكل المنطقي للغة العلم»<sup>(١٢٣)</sup>. يضاف الى ذلك أن الوضعية المنطقية إذ تقصر الفلسفة على تحليل لغة العلوم تحليلاً منطقياً صارماً، «تنفي نفياً قاطعاً، إمكان قيام

(١١٦) فؤاد، آراء، ص ٤١٨.

(١١٧) فؤاد، آراء، ص ٤١٩.

(١١٨) لاحظ محمود أمين العالم تأثر فؤاد زكريا بالوضعية المحدثة. فقد قال في معرض كلامه على أحد كتبه ما يلي: «وقد نجد في الكتاب بعض التأثير باتجاهات وضعية حديثة». (محمود أمين العالم، الانسان.. موقف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٥١. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: العالم، الانسان).

(١١٩) بدوي، «ندوة»، ص ٧٩.

(١٢٠) بدوي، «ندوة»، ص ٧٨.

(١٢١) بدوي، «ندوة»، ص ٧٩.

(١٢٢) محمد عابد الجابري، مدخل الى فلسفة العلوم، جزآن، ج ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٤. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: جابري، مدخل.

«فلسفة للعلوم» يكون هدفها تشييد نظرية، أو فلسفة في الطبيعة والكون والانسان، أو على الأقل تعتبر مثل هذه الطريقة جملة آراء وأفكار لا تصمد أمام معول «التحليل المنطقي الصارم»<sup>(١٢٣)</sup>.

لم يقف الجابري عند التحليل المنطقي، بل تخطاه مؤكداً أن الميتافيزيقا منطلق الوضعية المنطقية وهدفها ورغبتها في آن واحد. وهنا ينسب الجابري إلى أن رفض الميتافيزيقا أو قبولها هو «موقف فلسفي، وليس موقفاً علمياً». ويبلغ نقده للوضعية المنطقية منتهاه، عندما يؤكد أن إهمال ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة بدعوى مطاردة الأفكار الميتافيزيقية يمكن أن يؤدي إلى توقف العلم بتوقف الاكتشاف الذي لا بد فيه من ابداعات الخيال والعقل.

نصل الآن إلى ماجد فخري. يؤكد، بادی ذي بدء، أن الوضعية المنطقية لم يكن بد من بروزها بين ظهرانينا في منتصف القرن العشرين، بعد أن ملأت سمع العالم وبصره في الغرب. وبأخذ ماجد فخري على دعايتها العرب ما يأخذه على دعايتها الغربيين، وهو أن الوضعيين المناطقة إذ يدعون إلى ضرب الفلسفة على غرار العلم «يكادون ينتهون إلى ما لا مفر منه منطقياً من الغاء الفلسفة»<sup>(١٢٤)</sup>.

ومن الظاهر أن ماجد فخري يقر أهمية التحليل المنطقي ويعتبره أمراً جليلاً. لكن هذه المهمة لوحدها لا تبرر قيام الفلسفة. فالعالم نفسه يمكن أن يؤديها، ذلك لأن توضيح «العبارات والرموز والاحكام العلمية والرياضية» ليس بالععب الذي لا يستطيع العالم الحضيف أن ينهض به، دون مؤازرة الفيلسوف<sup>(١٢٥)</sup>. ماذا نفهم من هذا القول؟

نفهم منه أن الوضعي المنطقي وماجد فخري يقفان على طرفي نقيض. ذلك لأن التحليل المنطقي، من وجهة نظر الوضعية المنطقية، مهمة ينبغي أن يضطلع بها الفيلسوف لا العالم. وأرى أن العالم يستطيع أن يقوم بهذا الدور شريطة أن يتعلم المنطق. وعندئذ يتجاوز حدود علمه واختصاصه. ويبدو إن ماجد فخري أراد أن يقول إن التحليل المنطقي ليس مما يستدعي تبرير ظهور فلسفة جديدة. فهو نشاط يمكن أن يمارسه العالم، وبالتالي لا ضرورة للوضعية المنطقية.

والحق أن القارئ لأحد كتب ماجد فخري سيتحقق من أن فهمه للفلسفة، الذي قاده إلى ما ذكرناه، يختلف بصورة جوهرية عن فهم الوضعية المنطقية لها. فهو يعتقد أن التجربة الفلسفية تجربة «إنسانية»، موضوعها هذا الكائن اللغز، ومدارها شؤون وشجون التي لا حصر لها<sup>(١٢٦)</sup>.

ولكي تكتمل الصورة ينبغي أن نشير كذلك إلى أن ماجد فخري يعتقد أن فئة من الجامعيين زعمت أن الدين خرافة. وقد استند البعض منها في ذلك على الوضعية المنطقية. والواقع أن ماجد فخري لا يوافق على ذلك تمام الموافقة. زبدة كلامه في هذا الموضوع: أن زكي نجيب محمود كان قد عالج في كتابه «خرافة الميتافيزيقا» مسائل الميتافيزيقا المجردة «على أسس جديدة، قد يلزم عنها انكار وجود الله وقد لا يلزم...»<sup>(١٢٧)</sup>.

وهكذا قد يترتب على الوضعية المنطقية الالحاد وقد لا يترتب عليها ذلك. إذن الوضعية المنطقية لا تقود بالضرورة إلى انكار وجود الخالق، كما تصور بعض الباحثين العرب من المشتغلين بالفلسفة وغيرها من العلوم.

(١٢٣) جابري، مدخل، ص ٣٣.

(١٢٤) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٤٢. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: ماجد، دراسات.

(١٢٥) ماجد، دراسات، ص ٢٤٢.

(١٢٦) ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٤ - ١٥. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: ماجد، أبعاد.

(١٢٧) ماجد، أبعاد، ٣٣٦.

والآن نصل الى طيب تيزيني. يعتقد تيزيني أن الوضعيين الجدد يشكلون عقبة ليس فقط في طريق تطور الفلسفة، إنما في طريق تطور العلم أيضاً. ويظهر، عندما يتكلم على أن المنطقة الوضعيين يرجعون الفلسفة الى التحليل المنطقي للغة، انه يرى في «حال كهذه ينبغي على العالم أن لا يتعدى في عمله العلمي مرحلة تسجيل ما يسمونه بالمعطيات المحسوسة والتعبير عنها باللغة المنطقية...»<sup>(١٢٨)</sup>. والحقيقة أن هذه المهمة، أي التحليل المنطقي للغة، ليست - من وجهة نظر الوضعيين الجدد - مما يستطيع أن يضطلع بها العالم. فهي مهمة تقع مسؤولية القيام بها على الفيلسوف وحده. ولا أدري كيف تصور تيزيني أن العالم هو الذي يقوم بالتعبير عما توصل اليه باللغة المنطقية. في اعتقادي أن العالم لو استعمل اللغة المنطقية، لما كانت هناك حاجة الى قيام الفلاسفة بالتحليل المنطقي.

أما زكريا ابراهيم فقد عالج الوضعية المنطقية بشيء من التفصيل، واتخذ من مبادئها مواقف محددة، حاول من خلالها أن يبين محاسنها ومساوئها.

يؤكد زكريا ابراهيم، بادیء ذي بدء، أن الحاجة أصبحت ماسة الى التشديد على أهمية «التفكير المنهجي» وتأكيد دور «التحليل المنطقي» في كل دراسة علمية جادة. وهذه المهمة تقع أولاً وبالذات، كما يقول، على عاتق أساتذه الفلسفة والمنطق في الجامعات العربية. وأعتقد أن تأكيده أهمية التحليل المنطقي سوغ له القول بأن «من محاسن هذه النظرة الجديدة للوضعية المنطقية الى الفلسفة أنها تجنب التفكير الفلسفي أسباب الغموض، وتدعو الفلاسفة الى تحديد الفاظهم وتحليل عباراتهم، فضلاً عن أنها تحاول تخلص العقل من أشباه المشكلات»<sup>(١٢٩)</sup>. والجدير بالذكر أن زكريا ابراهيم لا يقف عند الثناء على الوضعية المنطقية بصورة عامة، بل يضرب أمثلة ليدلل على محاسنها، ويخص بالذكر رودلف كارناب (Rudolf Carnap ١٨٩١ - ...) و الفرد آير (Alfred Ayer ١٩١٠ - ...). فمن محاسن فلسفة كارناب، كما يقول، أنها أرادت أن تجنب الفكر الفلسفي أسباب الغموض وأن تدعو الفلاسفة الى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم. وما يقوله في كارناب، يعود ليقوله في آير. فهو يرى أن آير راح يواجه مشكلات الفلسفة التقليدية بسلاح «التحليل المنطقي»، أملاً من وراء ذلك بلوغ أقصى درجة ممكنة من «الوضوح». ويعتقد زكريا ابراهيم أن آير نجح في تحقيق هذا الأمل. فإذا «أمعنا النظر الى الطريقة التي عالج بها آير بعض مشكلات الفلسفة التقليدية، فإننا لن نملك سوى الاعتراف له بالدقة المنطقية الصارمة والحرص الشديد على التزام الوضوح»<sup>(١٣٠)</sup>.

ومن المؤكد، بالنسبة الى زكريا ابراهيم، أن نجاح آير في تحليله المنطقي لبعض مشكلات الفلسفة التقليدية هو الذي أدى الى اتفاهه مع ما قاله راسل في آير. «قال عنه رسل، بحق - أنه داعية من دعاة التفكير الواضح، حتى في أعقد المشكلات وأشدّها عسراً»<sup>(١٣١)</sup>.

بيد أن زكريا ابراهيم لا يقف عند محاسن الوضعية المنطقية، بل يتعدى ذلك ليكشف النقاب عن مساوئها.

والسؤال الآن: ما هي مساوئ الوضعية المنطقية من وجهة نظره؟

تظهر مساوئ الوضعية المنطقية بجلاء، عندما تحصر الفلسفة كلها في نطاق التحليل المنطقي. ذلك لأنها بهذا الفهم لمهمة الفلسفة «إنما تقضي على خصوصية الفكر البشري، وتنتهي في خاتمة المطاف الى قتل الفلسفة نفسها»<sup>(١٣٢)</sup>.

(١٢٨) طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة والثقافة في «العالم الثالث»، الوطن العربي نموذجاً، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٣، ص ٣٠٥. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: طيب، حول.

(١٢٩) زكريا، مشكلة، ص ٧٦.

(١٣٠) زكريا، دراسات، ص ٣٣٢.

(١٣١) زكريا، دراسات، ص ٣٠٧.

(١٣٢) زكريا، مشكلة، ص ٧٦.

ويزيد زكريا ابراهيم في شدة النقد فيؤكد أنه مهما اعترفنا بأهمية التحليل، فإننا لا نستطيع أن نجبر الفكر البشري على الوقوف عند هذه التحديدات اللفظية والتحليلات المنطقية. ذلك لأن الفكر البشري في حاجة الى فهم العلاقة القائمة بين نظام الافكار وترابطها من جهة، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى. فليس ثمة مسوغ لحرمان العقل الانساني من التفكير في طبيعة العالم والدلالة الموضوعية للمعرفة البشرية، والصلة بين الفكر والواقع.

نتيجة لكل ذلك ينتهي زكريا ابراهيم الى الاتفاق مع نقد موريس كوزنفورت<sup>(١٣٢)</sup> للوضعية المنطقية، والذي يتلخص في أنها تحرم التفكير الفلسفي من كل مضمونه، وتستبدل «بقضايا الفلسفة الحيوية الهامة، برنامجاً هزياً لا يؤدي إلا الى اجداب الفكر»<sup>(١٣٣)</sup>.

ان التجربة البشرية، كما يرى زكريا ابراهيم، أوسع بكثير من أن تحصر في نطاق التحليل المنطقي. زد على ذلك أن المعرفة البشرية لا يجوز أن تبقى في حدود ضيقة. وتأسيساً على ذلك بقيت الوضعية المنطقية عاجزة عن فهم «الموقف الفني» وادراك «الدلالة الجمالية»، وذلك لأنها «وقفت عند حدود التحليل المنطقي للتعبيرات الفنية دون أن تتخطى الدلالة اللغوية والعلاقات المنطقية من أجل النفاذ الى طبيعة الظاهرة الجمالية بوصفها دلالة جمالية من نوع خاص»<sup>(١٣٤)</sup>.

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن زكريا ابراهيم لا يكتفي بنقد تطبيق التحليل المنطقي على الظاهرة الجمالية، بل يوسع هذا النقد ليشمل تطبيقه على التعبيرات الدينية والاخلاقية والفنية أيضاً. ويعتمد في نقده على أن هذه التعبيرات «دلالات حية تنطوي على شحنات وجدانية وحضارية تعدو شتى العلاقات المنطقية»<sup>(١٣٥)</sup>.

وأخيراً، فإن زكريا ابراهيم يخلص الى أن الوضعية المنطقية لا يمكن أن تكون «تجريبية» و «منطقية» معا. وقد أكد بصراحة أن الوضعية المنطقية اما أن تكون «تجريبية» أو «منطقية». ذلك لأن «التجريبية» و «المنطقية» مركبان مختلفان للمعرفة.

آخر الذين طرّقوا الوضعية المنطقية في قائمتنا هو المفكر العراقي محمد باقر الصدر<sup>(١٣٦)</sup>.

تجدد الإشارة، باديء ذي بدء، الى أن المفكر الصدر ينقد المذهب التجريبي على وجه العموم والوضعية المنطقية على وجه الخصوص، من وجهة نظر مذهبه العقلي وفلسفته الالهية. واستناداً الى مذهبه، يؤكد أن «المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف العقلية الضرورية»<sup>(١٣٨)</sup> ويترتب على ذلك - إذا أخذنا بمقياسه - أن يصبح ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة، لأنه يجهز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا ويحقق للميتافيزيقا والفلسفة العلمية امكان المعرفة. ويزيد الصدر في التحديد، فيقول ان المذهب العقلي لا يتجاهل دور التجربة الجبار في العلوم والمعارف البشرية، إلا أنه يعود ليؤكد أن التجربة البشرية بصورة عامة «لا تشق الطريق الى نتائج وحقائق إلا على ضوء معلومات عقلية سابقة»<sup>(١٣٩)</sup> وأكثر من ذلك، فإن هذه المعارف العقلية لا تخضع للتجربة، بل يؤمن العقل بها ايماناً مباشراً.

(١٣٣) في كتابه «العلم بعراض المثالية» والجدير بالذكر أن توفيق الطويل أيضاً يعتمد في نقده للوضعية المنطقية، في بعض الاحايين، على هذا الكتاب.

(١٣٤) زكريا، مشكلة، ص ٧٧.

(١٣٥) زكريا، مشكلة، ص ١٥٠.

(١٣٦) زكريا، مشكلة، ص ٣٥٠.

(١٣٧) لم يعالج التحليل المنطقي في ما قرأنا له من كتب.

(١٣٨) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٢، ص ٧٠. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: الصدر، فلسفتنا.

(١٣٩) الصدر، فلسفتنا، ص ٧٢.

ومن الملاحظ أن المفكر الصدر يوافق الوضعية المنطقية على فهمها لطبيعة الرياضيات، مع أنه لا يظهر موافقته بصورة مباشرة. فالرياضيات تمتاز، من وجهة نظره، على قضايا العلم الطبيعي بصفة الضرورة واليقين المطلق. وهنا يبين أن الطابع العقلي الصارم هو «سر الضرورة واليقين المطلق في تلك الحقائق الرياضية».<sup>(١٤٠)</sup>

يتبين مما سبق أن نقد المفكر الصدر للوضعية المنطقية قائم على أساس عقلي وقبلي. فهو لا يعترف بأن الحواس هي الادوات الأولى والأساسية التي يستعملها الإنسان في بلوغ المعرفة. وبناءً على ذلك، فإن التجربة، بالنسبة إليه، لا يمكن إلا أن تؤدي دوراً ثانوياً تابعاً للمعارف التي نجدها لدى الإنسان. فعلى ضوء هذه المعارف تقاس، على حد تعبيره، «صحة كل فكرة وخطأها».

وأخيراً، فإن المفكر الصدر يخلص إلى زبد كلامه بالتأكيد أن «المذهب العقلي هو وحده المذهب الذي يستطيع أن يحل مشكلة تعليل المعرفة ويضع لها معانييسها ومبادئها الأولية».<sup>(١٤١)</sup>

بعد هذا العرض والمناقشة لبعض الآراء التي سبق ذكرها أحسب أنني أستطيع أن أخلص إلى الآتي:

الوضعية المحدثة نوع من المثالية الذاتية<sup>(١٤٢)</sup> التي تضرب بجذورها في فلسفة جورج بيركلي (١٧٥٣) وديفيد هيوم (١٧٧٦). ومما يلاحظ أن هذا التصنيف لها لم يفت بعض الباحثين. بيد أن الذي يحتم علينا تأكيد ذلك هو اعتبار البعض لها فلسفة مادية. ولعل الذي أوقعهم في هذا التصنيف هو أن تصريحات الوضعيين المناطقة المعادية للفلسفة امتزجت في بعض الاختباين بتنازلات لا ارادية أمام الفلسفة المادية، فضلاً عن تعويلهم على المعطى حسياً، الأمر الذي يدل على عدم تماسك فلسفتهم من الناحية المنطقية.

هذا التصنيف للوضعية المحدثة يسمح لنا بالانتقال إلى التشديد على أنها ليست فلسفة حيادية كما طرحت نفسها وكما تصورها البعض من المشتغلين بالفلسفة. فهي لا تمثل منطقاً «نقياً»، بل عملت على استخدام التحليل المنطقي للبرهنة على فلسفتها الوضعية. ومما يجدر ذكره هنا بشأن التحليل المنطقي أن جوتفريد ليبنتز Gottfried Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) هو أول فيلسوف صاغ تعليماً واسعاً حوله. وقد فهمه على نحو شكلي خالص، وعلى أنه تحصيل حاصل، وتحويل للمعرفة إلى لغة منطقية أكثر دقة. والمهم في الأمر أنه اعتبر أن المساجلات في الفلسفة لن تختفي والشع فيها لن تزول طالما أن الفلاسفة لم يتسلحوا بمنهج التحليل المنطقي الصارمة. ومع أن ليبنتز كان بعيداً عن فكرة احالة الفلسفة إلى نشاط تحليلي منطقي صوري، إلا أن الوضعيين المحدثين معجبون جداً به. ومن المؤكد أن فكرة ليبنتز عن

(١٤٠) الصدر، فلسفتنا، ص ٨٢.

(١٤١) الصدر، فلسفتنا، ص ٨٤.

(١٤٢) تمثل الوضعية المحدثة نسقاً من النظرات اللاأدرية والمثالية - الذاتية التي هي تكرار وتعميق لوضعية نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، ولا سيما النقدية التجريبية عند افيناريوس وماخ. ومن المعلوم أنها بعثت مزاعم الماخيين القائمة على الارتفاع «فوق» الصراع في الفلسفة بين المادية من جهة والمثالية من جهة أخرى، مع أن مضمونها موجه في المقام الأول ضد المادية كمذهب فلسفي.

ومما يثبت مثالييتها الذاتية أن الوضعية المحدثة حاولت احالة المعرفة إلى الاستقبال ذاته كما هو، بحيث أصبحت الوقائع، الأحداث، والمعطيات الحسية بالنسبة إليها تمثل نقطة الانطلاق في أي معرفة يمكن أن توجد في مجال وعي الذات. وبعبارة أخرى، فقد اكتفت بأن اعتبرت المعطيات الحسية مادة المعرفة والواقع الوحيد. وازدادة إلى ما تقدم، نجد أن الوضعيين المحدثين قد طابخوا بين «الواقعة الموضوعية» و «الواقعة العلمية». ومما يعزز وجهة نظرهم «التطابقية» أنهم يعتبرون الموضوع من جهة، والنظرية التي تفسر الموضوع من جهة أخرى، نفس الشيء. ولا يخفى أن البعض منهم وأخص بالذكر آير، قد حاول عدم الوقوع في المثالية الذاتية، فعند قراءة بعض كتاباته، نجد أنه يخلق وهماً لدى القارئ مؤده أنه يعتقد بوجود العالم الخارجي على غرار المادي. والحق أن معظم الوضعيين المحدثين يتبنى الموقف الذي يرى أن السؤال عن وجود أو عدم وجود العالم الخارجي سؤال مجرد من المعنى العلمي. بناءً على ما تقدم أرى - وهذا ليس رأياً فريداً من نوعه - أن الوضعية المحدثة فلسفة مثالية ذاتية.

المنطق كـ «علم العلوم» والذي يسمح بتوحيد كل المعرفة عزيزة لديهم.

وإذا كان ليبنتز هو أول فيلسوف قدم تعليماً واسعاً حول التحليل المنطقي، فإن الكانتيين المحدثين (أنصار مدرسة ماربورغ) أكدوا كذلك أن الفلسفة ينبغي أن تحال إلى منطق للعلم، كما أن الفلاسفة برينتانو (Brentano ١٨٣٨ - ١٩١٧) ومينونغ (Meinong ١٨٥٣ - ١٩٢٠) وفارادوفسكي (Twardowski ١٨٦٦ - ١٩٢٠) وغيرهم حاولوا استخدام منهج التحليل المنطقي في البحث الفلسفي. غير أن التحليل المنطقي لم يحقق تطوراً ملحوظاً ولم يستخدم بصورة واسعة نسبياً إلا في نهاية القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين. وكان الفضل في ذلك (جوزيفينية بيانو - Peano ١٨٥٨ - ١٩٣٢)، غيورغ كونتور (Georg Cantor ١٨٤٥ - ١٩١٨)، جوتلوب فريجه (Frege ١٨٤٨ - ١٩٢٥)، برتراند راسل (Bertrand Russell ١٨٧٢ - ١٩٧٠) وغيرهم. ومما يستحق التنويه أن التحليل المنطقي ظهر كبحت ميتا علمي. فمهمة التحليل لا تتمثل، في البحث في الأشياء ذاتها، ولا تهدف إلى بلوغ حقائق جديدة، إنما تكمن مهمته في ضبط وتوضيح معاني الكلمات والعبارات التي تتألف منها المعرفة. وتتحقق هذه المهمة بواسطة التحويل المناسب، إعادة صوغ القضايا الأقل وضوحاً لتصبح قضايا أكثر وضوحاً.

إن التحليل المنطقي يمكن تفسيره بأنه عملية تبديل تعاريف بتعاريف أكثر دقة، أي يجري تبديل المفهوم غير المحدد بدقة كافية بمفهوم أكثر صرامة ودقة.

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن التحليل المنطقي الذي يقول به الوضعيون المحدثون يصطبغ بصيغة فلسفية معينة. فلقد جعلوا التحليل المنطقي - الذي أضيف إليه فيما بعد مبدأ التحقق - المعيار الذي يستندون عليه في تحديد ما هو ميتافيزيقي. وللزيادة في التوضيح نقول أن الوضعيين المحدثين ميزوا في برنامجهم بين وظيفتين للتحليل أحدهما سلبية والأخرى إيجابية. وتكمن الوظيفة السلبية في التخلص من «العبارات الزائفة الميتافيزيقية» في حين أن الوظيفة الإيجابية للتحليل تتلخص في البحث في البناء المنطقي للمعرفة العلمية بهدف بيان مضمونها «المعطى بصورة مباشرة» ومثل هذا التحليل مدعو لأن يكون أداة في حل المسألة الكلاسيكية التي تتمثل في التحليل الامبريقي للعلم.

إن الوضعية المحدثه إذ تتقدم بمبدأ «المعطى مباشرة» وإذ تعتبر «المعرفة الامبريكية المباشرة» المعرفة الأصلية الوحيدة عن العالم، إنما ترى الهدف الغنوصولوجي النهائي للتحليل المنطقي في الكشف عن المضمون المعطى حسيّاً لعبارات ومفاهيم العلم.

وهكذا نجد أن تحليلهم المنطقي ليس برئياً، بل هدفه الصريح اجتثاث الميتافيزيقا. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن أحد المختصين في هذا الاتجاه أكد أن الوضعيين المحدثين عندما يستعملون التحليل المنطقي كضبط وتوضيح، فإنهم يفهمون التحليل على نحو خاص. «فالتوضيح، من وجهة نظرهم، يعني طرد ما هو فلسفي من المعرفة العلمية»<sup>(١٢)</sup>.

إن هذا الفهم الوضعي للتحليل يختلف عن التحليل في منطق القرن العشرين مع أنه تطور على أساس تأويل الأخير. فالمنطق الذي تشتغل به الوضعية المحدثه بوصفه «فلسفة جديدة» يختلف جوهرياً عن المنطق الرمزي. إن ما تفعله الوضعية المحدثه هو أنها تعتبر جهاز المنطق الرياضي أداة مثالية للنشاط التحليلي. وما يستحق التنويه في هذا الصدد أن الوضعيين المحدثين تصوّروا الأمر كما تصوّره راسل، وذلك على النحو الآتي تقريباً:

بما أن تطور المنطق الرياضي حقق انجازات عظيمة في دراسة أسس الرياضيات، فإن استخدامه من قبل الفلسفة كفيل بأن يحقق ذات الانجازات. وبناء عليه فإنهم يستخدمون طرائق المنطق الرياضي في تحليل المعرفة العلمية، مع أن التحليل المنطقي المكتفي باستخدام جهاز المنطق الرياضي فقط، لا يستطيع أن

(١٤٣) ايغور نارسكي وآخرون، الفلسفة البورجوازية المعاصرة، دار جامعة موسكو للنشر، ١٩٧٢، ص ٣٧. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: نارسكي، الفلسفة.

يقدم لنا تصوراً شاملاً عن بناء المعرفة العلمية. ذلك لأن المنطق الرياضي لا يتصف بالشمولية. وهنا لا بد من التأكيد أن استخدام المنطق الرياضي في الدراسات المعرفية - النظرية ضروري، كما أن التحليل المعرفي - النظري للمنطق الرياضي ذاته ضروري كذلك. فلا يمكن الاكتفاء باستخدام الجهاز الرياضي - المنطقي في حل القضايا الفلسفية والعلمية، إذ لا بد أن يضاف إلى استخدامه البحث الفلسفي في هذا الجهاز النامي. ولا شك في أن الوضعية المحدثة محقة في توجيه الانتباه إلى ضرورة تحليل المفاهيم العلمية، غير أنها لا تستطيع إنجاز هذه المهمة، ذلك لأنها لا توجه الفلسفة نحو البحث في الوظائف المعرفية للمفاهيم العلمية، إنما تقوم بحصرها في تصميم طرائق مختلفة لتنظيم الجهاز الرمزي والاصطلاحي للعلوم<sup>(١٤٤)</sup>.

وهذا النقد لا يمكن له أن يقلل من شأن الانجازات الهامة التي حققها الوضعيون المحدثون. فمما لا ريب فيه أن جهودهم في معالجة التحليل المنطقي ذات دلالة هامة بالنسبة لمنطق وميثودولوجيا العلوم. فمن الثابت أن الوضعيين المحدثين حققوا أثناء سعيهم إلى تنفيذ برنامج التحليل المنطقي للعلم ومن خلال بحوثهم المنهجية - المنطقية نتائج ايجابية في دراسة النظام المنطقي للمعرفة العلمية والاجراءات الميثودولوجية. ويكاد أن يعقد الإجماع في أوساط المشتغلين بالوضعية المحدثة أكانوا من أنصارها أو خصومها، على أنها قامت بانجازات قيّمة في مجال المنطق ولا سيما في الدلالة المنطقية والمنطق الاحتمالي ومنطق الجهات. وما يقوله باحث مختص في الوضعية المحدثة وخمص شديد لها في الآن نفسه يمكن أن يمثل دليلاً على ما ذكرت. يقول: «يتميز زعماء الوضعية المحدثة عن النقيدين التجريبيين بأنهم أسهموا اسهاماً فعالاً في علم المنطق (في تدقيق الأجهزة المنطقية، وفي معالجة منطق الجهات والجهاز المنطقي في نظرية الاحتمالات، وفي تحليل مفهوم «المعنى»..... الخ<sup>(١٤٥)</sup>».

ولعل ما يفسر هذه الانجازات أن الكثيرين من رواد الوضعية المحدثة كانوا علماء بارزين في مجموعة من العلوم، على رأسها المنطق الرياضي ونظرية الاحتمالات والفيزياء. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه من الضروري التمييز بين انجازاتهم المنطقية - الميثودولوجية وبين فلسفتهم الوضعية. فالوضعيون المناطقة يأولون النتائج الهامة للمنطق الرمزي تأويلاً فلسفياً معيناً. فاستخدامهم الواسع لطرائق المنطق الرياضي اصطبغ بصبغة فلسفية وضعية.

والأهم من ذلك أن الوضعية المحدثة لم تكتف بالتأويل فحسب، بل حصرت أيضاً مهمة الفلسفة في التحليل المنطقي. ولا يمكن أن يقلل المشتغل بالفلسفة من أهمية التحليل المنطقي لأنه إحدى مهام الفلسفة، وقد «كان ينبغي على الفلسفة أن تحقق على مدى كل تاريخها وقد حققت وتحقق هذه الوظيفة الهامة جداً بصورة لا مفر منها<sup>(١٤٦)</sup>».

وأكثر من ذلك فإن التحليل المنطقي إذا فهم كتوضيح وتدقيق وفك المعقد وبيان العلاقات المعقدة في ما يعتقد أنه بسيط، فإنه يصلح للتطبيق في «جميع وقائع الواقع بما فيها اللغة والفكر<sup>(١٤٧)</sup>».

وبناء على ما تقدم فإن الوضعية المحدثة عندما تقوم بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية، فإن لهذا العمل ما يبرره. فقد تعقدت بنية المعرفة العلمية وازدادت قيمة الرياضيات وفقدت بعض التصورات في العلوم الطبيعية الوضوح العياني، الأمر الذي ألح على فلاسفة العلم أن يعالجوا قضايا ذات طابع ميثودولوجي ومنطقي. ومن هذه القضايا التي تحتاج، حقاً، إلى تحليل منطقي دقيق، ترابط الأساس الامبريقي والمستويات النظرية للعلم. بيد أن الوضعيين المحدثين إذ يستبدلون بالفلسفة التحليل المنطقي

(١٤٤) ايغور نارسكي، الوضعية المعاصرة، دراسة نقدية، دار أكاديمية العلوم السوفياتية للنشر، موسكو، ١٩٦١، ص ٥٨٠. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: نارسكي، الوضعية.

(١٤٥) نارسكي، الوضعية، ص ٤١٣٤.

(١٤٦) الكسي بوغومولوف، الفلسفة البورجوازية الانجليزية في القرن العشرين، دار «الفكر» للنشر، موسكو، ١٩٧٣، ص ١٦٨. سيشار لهذا المرجع فيما بعد كما يلي: بوغومولوف، الفلسفة.

(١٤٧) نارسكي، الوضعية، ص ١١٣.



فإنما «(١)» يأولون على نحو خاطئ تلك الواقعة وهي إن اسداء العون للعلوم من ناحية تدقيق مفاهيمها هو احدى مهام الفلسفة. والفلسفة مدعوة لأن تدرس العلاقات بين مقولات العلوم وتبحث في مقولات نظرية المعرفة. (٢) قام الوضعيون المحدثون بتحويل الاستقلالية النسبية للمنطق الشكلي ودلالته بالنسبة الى التحليل المعرفي - النظري الى مطلق<sup>(١٤٨)</sup>.

وهنا لا بد لنا من الأضافة، بأن الوضعية المنطقية إذ احالت الفلسفة الى التحليل المنطقي، إنما أحوالتها الى نظرية «نقية» في المعرفة. وجدير بالذكر في هذا السياق أن نقول إن حصر الفلسفة في التحليل المنطقي لم يعن تحويل الفلسفة الى نظرية شكلية للمعرفة فحسب، بل وعنى كذلك استعمال المنطق كـ «انطولوجيا» جديدة، أي بناء الواقع منطقياً.

وعلاوة على ما تقدم فإن فهم الفلسفة كتحويل منطقي يؤدي الى تشابك القضايا الفلسفية والمنطقية. على أن أهم ما يترتب على قصر الفلسفة على التحليل المنطقي هو أن السعي الوضعي الى القضاء على الفلسفة كنظرة شمولية الى العالم وكأداة في تحويله، قد وصل الى نهايته المنطقية.

وحري بنا بعد هذا أن نقول ان التحليل المنطقي تطور منذ ظهور الوضعية المحدثه بحيث تطابق مع التركيب المنطقي حتى نهاية الثلاثينات، وبعد ذلك تطابق مع الدلالة المنطقية. وأخيراً، اضطر التحليل الدلالي أن يتنازل أمام التحليل اللغوي الذي يجد تعبيراً له في الأشكال المختلفة لـ «الفلسفة اللغوية».

لقد تصور الوضعيون المناطقة أن التحليل المنطقي - كمنهج يعتبرونه جديداً - يستطيع اجتثاث الميتافيزيقا وتخليص الفلسفة من عدم الدقة. لا جدال في أنه حدثت في تاريخ الفلسفة مناقشات مردها الى عدم دقة المفاهيم. غير أن ذلك لا يعني ان ضبط المصطلحات وتدقيق المفاهيم يحلان كافة المسائل الفلسفية أو يجعلها غير ضرورية. فمن اللازم أن تحل المسائل الفلسفية، وذلك لا يتم بالهروب الى مجاهل التدقيق المنطقي. وأضيف لأقول اننا نصادف في الفلسفة قضايا ذات طابع لغوي - منطقي ولا صلة لها بهذه المسألة الفلسفية أو تلك. غير أنه لخطأ كبير أن نحيل كافة المسائل الفلسفية الى أنها ذات طابع لغوي منطقي خالص.

وعلاوة على ما تقدم فإننا نجد في تاريخ الفلسفة عدداً غير قليل من القضايا الزائفة. وأكثر من ذلك نجد في بعض الاحايين في نظريات العلوم الطبيعية مفاهيم وأحكام مجردة من المعنى العلمي. ولكن هذه الظاهرة لا تعني أن جميع قضايا الفلسفة زائفة. وهنا لا بد من أن أكرر القول وهو أن التحليل المنطقي للغة لا يكفي لحل القضايا الفلسفية كلها. فالأخيرة لا يمكن احوالها الى تحليل اللغة، لأنها تتجاوز حدود الواقع اللغوي نفسه. فالقضية الفلسفية ينبغي أن يكون لها معنى واضح نابع من معطيات العلم عن الطبيعة والمجتمع والانسان، وإلا فإنها تتجرد من أي معنى.

(١٤٨) ايغور نارسكي وآخرون، الفلسفة البورجوازية المعاصرة، دار «المدرسة العالية» للنشر، موسكو، ١٩٧٨، ص ١٠٥.